

Nietzsche: creación de sí y Gran Política

Una lectura de la política como construcción del *êthos*

Christian D. Orozco Marín

Facultad de Bellas Artes y Humanidades, Universidad Tecnológica de Pereira

Maestría en Filosofía Política y Argumentación

Asesor del trabajo de grado: Antonio Rodríguez Jaramillo

Mayo, 2021

Contenido

Introducción.....	3
Advertencia de lectura	9
Aclaraciones sobre las citaciones	10
1 La <i>Gran Política</i> y el individuo	13
1.1 Nietzsche: sujeto político	16
1.2 Animal de rebaño	19
1.3 La <i>Gran Política</i> : garantía de lo impensado	24
2 Lo reactivo y lo activo en el problema de la verdad	46
2.1 La ‘Verdad’ epistemológica.....	47
2.2 La verdad ética: la cuestión del estilo	52
2.2.1 La verdad en <i>Ecce homo</i> o el ditirambo a la vida.....	55
2.2.2 Nietzsche y la escritura: un <i>bios</i> estético.....	57
3 Decir verdaderamente no es descubrir la ‘Verdad’	65
3.1 <i>Parrhesía</i> como concepto	66
3.2 El acontecimiento <i>Nietzsche: alethurgia y parrhesía</i>	76
4 <i>Ecce homo</i> : Nietzsche deviene en pensador	87
4.1 La enfermedad de lo orgánico como móvil del cuerpo	89
4.2 El pensamiento: una valoración activa	97
4.3 Nietzsche es un cuerpo sin centro	110
4.4 <i>Ecce homo</i> y las <i>Wahnsinnszettel</i> (notas de locura)	113
4.5 <i>Ecce homo</i> : atestación de sí como nacimiento.....	119
Conclusión. <i>Nietzsche-pahrresiasta</i> : una actitud Ético-Política	132
Posibilidades de lectura	138
Referencias	142

Introducción

La obra de Nietzsche ha suscitado no pocas controversias en el campo filosófico, pero también en el *político*, en el religioso y hasta en el filológico, por mencionar solo algunos. Todavía hoy hay quienes se esfuerzan en ver en él no a un filósofo, sino simplemente a un incendiario que no fundamenta sus afirmaciones y que, por tanto, por carecer de un sistema ordenado de pensamiento, no puede enmarcarse dentro del gran abanico categorial de la filosofía. El presente análisis puede ubicarse como la antítesis de tales afirmaciones en tanto que: a) Nietzsche se afirma no solo como filósofo, sino como un hito necesario para hablar de filosofía contemporánea; b) claramente, esta noción de filosofía no se limita a la exigencia reduccionista que pretende enmarcar como filosofía solo a las empresas sistemáticas y sistémicas de pensamiento, sino que, más bien, se hace extensiva a todo proceso de pensamiento que lleve a cabo la ingente tarea de construir un tejido conceptual desde el cual se trae a escena una problemática a la que el pensador se enfrenta; c) la política, entendida como una rama de la filosofía, no se limita, tampoco, a la mera sistematización que continúa la tradición platónica¹ de establecer unas leyes generales que ordenen la *polis*: el filósofo como *νομοθετης* (Cf. Foucault, 2011, pp. 233-265).

Sobre la base de estas premisas, el trabajo que aquí se presenta pretende realizar una lectura de la vida-obra del acontecimiento *Nietzsche* como una alternativa de análisis sobre el problema de la política que parta, no ya de la pregunta por la estructura general de la *polis*,

¹ Es importante aclarar que esta acepción de la filosofía platónica se refiere únicamente a la recepción generalizada de su obra como la instauración en la historia de Occidente de la dicotomía *cuerpo-alma*. Nietzsche mismo replica esta muy sesgada interpretación. Es claro para el autor de este trabajo que esta lectura de Platón es solo una retrospectiva moderna. Vale la pena revisar la visión que se expresa en el *Laques* – resaltada por Foucault – en la que no se trata de una ontología de la *psiqué*, sino de dar cuenta de la manera en la que se ha vivido (Foucault, 2010, p. 172).

sino de la construcción de la propia subjetividad como una necesidad determinante para *inaugurar nuevos modos de existencia*. Esta inauguración se afirma también en términos de una *desubjetivación*² como exigencia para una cabal construcción de una nueva imagen del pensamiento. Se trata de evidenciar que la política implica pensar también la ética, esto es, el *êthos*.

Dicho objetivo se servirá de los últimos años de la vida-obra de Nietzsche: concretamente los años 1887 y 1888. Particularmente, los capítulos que siguen pretenden ofrecer una lectura de esta problemática desde la exégesis del texto *Ecce homo* (publicado póstumamente, aunque entregado en vida a su editor), entendido acá como la obra culmen de las pretensiones de Nietzsche. Este opúsculo ha sido despreciado en general por un buen número de lectores por considerarlo un texto marcado por la megalomanía o, peor aún, por entender en él las palabras de alguien que está ya afectado por el delirio y la locura. Al contrario, lo que se busca demostrar acá es que *Ecce homo* es un escrito de capital importancia para entender la obra de Nietzsche y, específicamente, para entender – no el sistema de un pensamiento sobre la política – sino las *implicaciones de un sujeto político* que se piensa a sí mismo en cuanto tal. Nietzsche lleva a cabo una *desubjetivación*, como guerra contra la tradición, con el ánimo de ejecutar un acto de creación sobre sí mismo.

Como categoría subsidiaria de lectura, este trabajo acude al concepto de *parrhesía* estudiado y constituido por Foucault en sus cursos de 1982 a 1984, para brindar luces de interpretación sobre el *Nietzsche* acaecido en el opúsculo de 1888. Esto significa que la clave de lectura se enmarca en entender el sentido de *Ecce homo* como la *atestación* de sí

² La manera en que se entiende el término *desubjetivación* quiere significar el proceso de desmarque frente a la historia como modo de entender la propia subjetividad (cf. Foucault, 2006, p. 22).

que lleva a cabo Nietzsche, como un ejemplo de coraje al decir la verdad de su propio *êthos*, en cuya manifestación se construye a sí mismo como categoría que se instaure en el devenir del pensamiento. Este acto *parrhesiástico*³ solo es posible sobre la base de una lucha radical, hasta los límites insospechados de una declaratoria de guerra, contra los conceptos universalistas de la tradición filosófica ortodoxa. Es este riesgo de declarar la guerra contra la tradición, consistente en decir la verdad del *êthos*, en cuyo acto, simultáneamente, se crea a sí mismo, lo que se entiende acá como *parrhesía* en Nietzsche.

Dados los horizontes trazados de este trabajo, en las líneas que siguen se explica el itinerario con el que se pretende llegar a ellos. Se empieza entonces por el concepto de *Gran Política*, concepto propiamente nietzscheano, para culminar en una hermenéutica de *Ecce homo* desde adentro, es decir, desde sus propias coordenadas conceptuales, valiéndose en el entreacto del concepto de *parrhesía*.

El presente trabajo consta de cuatro capítulos y una conclusión que puede valer a su vez como el último de los capítulos.

El primer capítulo, “La *Gran Política* y el individuo”, distancia el concepto tradicional de política, llamado por Nietzsche *pequeña política*, de la categoría *Gran Política*, construcción propiamente nietzscheana. Se presenta aquí un proyecto de “Política” (*Gran Política*) al servicio de las fuerzas afirmativas de la vida. Dicho en otros términos, la *Gran Política* es la condición de posibilidad para que pueda existir el estallido del genio. Aun cuando el pensador alemán ha despreciado la noción de sujeto propia de la

³ En lo sucesivo, las palabras derivadas del término griego *parrhesía*, tales como *parrhesiasta*, *parrhesiástico* y *parrhesiastés*, se han escrito manteniendo la “h” intermedia con la intención de respetar el origen griego. Teniendo en cuenta que algunas traducciones al español eliminan la “h”, solo se encontrará a lo largo de este trabajo esta omisión en el caso de citas directas.

epistemología, en este caso se anuncia a un Nietzsche como sujeto político, mas desde una acepción absolutamente distante de toda categoría epistemológica. Así, este capítulo evidencia, por un lado, a un Nietzsche intensamente preocupado tanto por el problema de la política como por su contexto político particular y, por otro lado, permite entender el concepto de *Gran Política* como condición de posibilidad de pensar lo impensado, fórmula que sirve para anunciar aquello que no se puede decir desde el lenguaje metafísico porque se escapa a sus competencias: pensar las fuerzas activas que dan lugar a la creación, es decir, la vida misma.

En el dintel del segundo capítulo, “Lo reactivo y lo activo en el problema de la verdad”, se introduce con intención metodológica el concepto de ‘Verdad’ como búsqueda milenaria de la universalidad por parte de los filósofos, en franca oposición a una verdad que no esté guiada más que por una construcción ficcional (*Dichtung*) de sí mismo. Se hace necesario demarcar los límites entre lo que Nietzsche entiende como fuerza activa y fuerza reactiva, en donde lo re-activo se entiende como el movimiento simplificador del rebaño que solo ve en las diferencias lo que hay de semejante en ellas: en cuanto fuerza, el instinto de rebaño ejerce el poder de la homogenización. Contrario a esta pretensión universalista, Nietzsche hace aparecer una categoría que atravesará toda la obra de *Ecce homo*: la verdad de sí. Se trata pues de una verdad que es a la vez la *atestación* del propio *êthos* y creación. En este modo de comprender el problema de la verdad, este trabajo se topa con una de las grandes preocupaciones de Nietzsche: la manera en la que el estilo refleja un modo particular de pensar. Es así como estilo de escritura y estética se imbrican para exaltar la vida misma.

Dicha exaltación, que Nietzsche acerca al ditirambo, permite identificar un foco hermenéutico crucial en la argumentación que se ha venido presentando: el concepto de *parrhesía*. Al diferenciar la ‘Verdad’ de la epistemología de la verdad del *êthos*, este trabajo pone en escena la diferenciación que Foucault hizo valer en sus estudios sobre las relaciones entre la subjetividad y la verdad. La ‘Verdad’, que pretende ser descubierta universalmente en el mundo, se enfrenta acá a la verdad de aquel que no dice más que lo que implica su propio modo de vida. Hay entonces una relación estrecha entre modo de vida y verdad que, al atestarse, se planta frente al gran riesgo del juicio de la tradición.

De esta manera se hace necesario –en el marco del tercer capítulo titulado “Decir verdaderamente no es descubrir la ‘Verdad’”–, delimitar el concepto de *parrhesía* que Foucault se encarga de construir. Con el objetivo de esclarecer el camino de la argumentación que se llevará a cabo en los capítulos siguientes, se siguen parcialmente las presentaciones que del concepto hace el filósofo francés, no solo como decir verdadero, sino como el coraje que tiene un sujeto para decir su propia verdad que conlleva un riesgo latente incluso en menoscabo de su propia vida. En esta presentación de la “*Parrhesía* como concepto”, que se sitúa en el cuerpo del texto como subcapítulo, surge la necesidad de diferenciar el modo inicial en el que se presenta el concepto de *parrhesía* con el modo en el que se transforma este en el caso del cinismo. Nietzsche se acerca a un modo de *parrhesía* al estilo del cinismo mucho más que al estilo de los griegos. Es en este sentido que se resalta el pensamiento de Nietzsche, por un lado, como un tipo de *alethurgia*⁴, o sea, como una manifestación de la verdad, pero, por otro lado, como una manifestación ética de la verdad.

⁴ De similar modo que la nota anterior, las palabras derivadas del término *alethurgia* que ha compuesto Foucault han también mantenido la “h” intermedia exceptuando únicamente las citas directas que la omiten.

El tránsito de la *alethurgia* a la *parrhesía* es indispensable para comprender que el *acontecimiento Nietzsche* mantiene un vínculo muy peculiar con la verdad: ciertamente se trata de un acto de verdad, pero este acto debe entenderse como una verdad del propio modo de ser.

Finalmente, todo este trasegar permite acceder de un modo mucho más directo a la pretendida lectura de *Ecce homo* que se siente en las bases de los conceptos antedichos. Así, en el capítulo “*Ecce homo: Nietzsche deviene en pensador*” se pone en juego la tesis misma de esta trabajo: demostrar que el opúsculo al que se ha hecho referencia de manera apenas emergente constituye la evidencia central de que la obra de Nietzsche no es la obra sistemática de un filósofo ortodoxo, sino la manifestación y la atestación de una vida que se ha hecho obra y cuya obra fue siempre el móvil de la vida. Esta lectura de *Ecce homo* implica una despersonalización de Friedrich Nietzsche que deviene en el concepto *Nietzsche*. Esta despersonalización aquí se hace patente y cobra su necesario protagonismo. En *Ecce homo*, para decirlo en términos de Nietzsche, la vida del pensamiento encuentra su justo lugar y su momento culmen para llevar a cabo una *transvaloración de todos los valores*.

Para esclarecer el sentido de dicha tesis se hace necesario contrarrestar algunos prejuicios que surgen ya en tiempos de Nietzsche. Demostrar entonces que ver a *Ecce homo* como obra de locura o de megalomanía no solo significa un obstáculo de interpretación, sino una torpeza hermenéutica que no logra adentrarse en las coordenadas que el pensador ha querido dejar como pistas de lectura es uno de los objetivos principales de este capítulo. Asimismo, es perentorio distanciar nociones como cuerpo, pensamiento, consciencia y

locura de los conceptos homónimos que el propio Nietzsche configura, de manera que se pueda realizar una exégesis adecuada del texto.

En el punto culminante de toda esta argumentación y, por tanto, de este trabajo de investigación, se presenta a *Nietzsche*, ya no como la persona Friedrich Nietzsche, ya no como el cuerpo orgánico, sino como personaje conceptual que hace gala de su nuevo ropaje de pensador para servir de atestación a la gran explosión: *La transvaloración de todos los valores*. La explosión hace las veces no solo de desconfiguración, de destrucción, de los valores de antaño, sino de acto de creación de una nueva imagen del pensamiento. De acuerdo con Nietzsche, la política, *La Gran Política*, debe ser el marco de posibilidad para la exaltación de la diferencia y el estallido del genio. Dicho en otros términos, el pensamiento no puede ser otra cosa que la construcción de nuevos modos de vida; la vida como posibilidad de la diferencia y no como obligación de lo semejante.

Esta interpretación se instaura así en el dintel de las posibles relaciones entre la ética y la política. La construcción del *êthos* debe ser entonces el objetivo de la política. Y, desde este punto de vista, el caso de Nietzsche exige que el devenir del pensamiento lo afirme como *parrhesiasta* y, por consiguiente, como un modo de vida ético-político.

Advertencia de lectura

En el marco de la pesquisa necesaria para llevar a cabo este trabajo, en el que, por un lado, se hace necesario ir constantemente a las fuentes primarias de Nietzsche en alemán y, por otro lado, acudir a los pocos textos publicados sobre el tema que aquí concierne que las más de las veces no están traducidos al español (usualmente solo en francés), resulta fundamental hacer un par de aclaraciones sobre los términos fundamentales utilizados y sobre el modo de citación.

En primer lugar, siguiendo la posición de Nietzsche frente a la tradición, este trabajo diferencia siempre la palabra ‘Verdad’ (con mayúscula inicial y entre comillas simples) de la palabra verdad. Esto, para destacar, en el primer caso, la búsqueda universalista de la tradición que parte del axioma de que la ‘Verdad’ es algo que se encuentra y se descubre, o sea, que es independiente del sujeto; y, en el segundo caso, la afirmación de un “sujeto” o de un *êthos* que reconoce el carácter perspectivista de su interpretación y que lo afirma como acto de creación de sí.

En segundo lugar, en tanto que se busca explicitar la diferencia entre la persona y el personaje conceptual, se distingue acá Friedrich Nietzsche como cuerpo orgánico, o simplemente Nietzsche, como persona histórica, de *Nietzsche* en tanto que personaje conceptual que es exclusivo del texto *Ecce homo* y que se presenta como el anfitrión de la *Transvaloración de todos los valores*.

Aclaraciones sobre las citaciones

Sobre el modo en el que serán usadas las fuentes primarias se destaca lo siguiente. En primer lugar, teniendo en cuenta que las normas APA – que deben seguir hoy la gran mayoría de textos de investigación – no ofrecen ninguna aclaración sobre el modo de citación de aquellos traductores o escritores de prólogos sobre obras de renombre, toda vez que este sea el caso de la cita, se citará simplemente el texto de Nietzsche y en el paréntesis de la cita se aclarará el nombre del traductor o escritor así: ej. Sánchez Pascual en: Nietzsche, 2014, p. 12. Esto quiere decir entonces que las palabras o la idea citada corresponde, en este caso, a aquel que realizó la traducción y a su vez el prólogo a la obra *El Anticristo* de Nietzsche (Andrés Sánchez Pascual) para la editorial citada. Es el caso también de algunos traductores que también hacen las veces de comentaristas y agregan al texto

datos importantes. Naturalmente, estos datos no podrían atribuirse a Nietzsche, razón por la cual se aclara el nombre del autor de lo citado, aun cuando el libro como tal no sea propiamente de su autoría.

En segundo lugar, se presentan los casos de citas de los textos originales de Nietzsche en alemán, así como de algunas traducciones canónicas de sus textos. La gran mayoría de los textos de Nietzsche citados aquí han sido abordados con la ayuda de la edición electrónica de las obras completas al cuidado de Paolo D'Iorio: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (en adelante eKGWB). Dicha edición está basada en el estudio que hacen Colli y Montinari en 1967, conocidos en el mundo académico como KGW (*Kritische Gesamtausgabe Werke*) y KGB (*Kritische Gesamtausgabe Briefe*). La ventaja de esta edición electrónica es que conserva la nomenclatura de la versión impresa original, lo que facilita su seguimiento en la investigación de la obra del filósofo alemán, además de no tener costo. Adicionalmente a esta fuente primordial e invaluable, este trabajo se ha valido de algunas de las traducciones al español más serias que hay actualmente de la obra de Nietzsche y se ha hecho el cotejo respectivo cuando ha sido necesario. Con el ánimo de facilitar uno y otro caso, se hacen las siguientes tres precisiones:

a) Cuando se ha valido simplemente de la edición electrónica en alemán, la cita se encontrará con el año de publicación (2009b⁵), seguido de la signatura única creada por los editores de la versión web. Por ejemplo, en el caso en el que se citan los *Fragmentos póstumos*, luego del año de publicación se añadirá la signatura que hace referencia a los Fragmentos póstumos “NF” (*Nachgelassene Fragmente*), seguidas por el año en el que fue

⁵ La letra “b” solo se añade para diferenciarla de otras obras publicadas en el mismo año “2009” y respetar las reglas de referencia dadas por APA.

escrito por Nietzsche (1888) y, finalmente, el cuaderno en el que se encontró (25) y entre corchetes el fragmento dentro de dicho cuaderno o folio (13). La extensión nos da entonces “2009, NF-1888,25[13]”. Para encontrar dicha cita en la web de la que se extrajo, basta con escribir el dominio principal (<http://www.nietzschesource.org/eKGWB>) y añadirle la signatura mencionada (NF-1888,25[13]) quedando así:

[http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1888,25\[13\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1888,25[13]).

b) En los casos en los que se han confrontado la versión en alemán y su respectiva traducción al español, se cita inicialmente, como es habitual, la publicación en español, de acuerdo con las normas APA y luego, precedido de un punto y coma (;) la citación mencionada en el literal anterior.

c) En aquellos casos en los que se haya hecho alusión simplemente al texto en español, la citación seguirá únicamente las normas APA.

Para una comprensión más detallada de la publicación de las obras en digital: *Cf.*

<https://www.uma.es/investigadores/grupos/SEDEN/obra/eKGWB.pdf>

1 La Gran Política y el individuo

A este tipo de meditación sobre el acaecimiento histórico del nihilismo y sobre las condiciones para su superación radical [...] Nietzsche lo llama en ocasiones «La gran política». (Heidegger, 2014, pp. 152-153)

“El ser del conocimiento es ser mentira” (Foucault, 2012, p. 235).

En el umbral de este trabajo de investigación se presentará el concepto de *Gran Política* en Nietzsche como distancia frente a las tradicionales nociones de política. Se ha pensado, de manera acrítica, que en la indagación por la política se excluye la obra de Nietzsche. Sin embargo, acá se busca mostrar que en él hubo una constante preocupación por el tema. Pero, no siendo suficiente esto, se demostrará que Nietzsche forja una nueva manera de pensar el problema desde sus propias categorías conceptuales. De esta manera, se pondrá en evidencia que la tradición ha partido de un axioma que, como tal, ha pasado desapercibido: para que haya *polis* es necesario que haya individuos. Qué sea el individuo en la modernidad ha encontrado siempre su límite en cualquier modo de agente que piense. Nietzsche desmiembra este modo de pensar para exaltar una interpretación de la política que sea la condición de posibilidad para pensar lo impensado, esto es, la vida misma sin la cual no es posible ninguna sociedad.

Pensar la política en la obra de Nietzsche pareciera a primera vista una dificultad bibliográfica en tanto que se opuso radicalmente a toda visión universalista o, como él lo llamara, a toda visión o interpretación “de rebaño”. Hablar de política pareciera implicar, de entrada, esta visión que Nietzsche deplora. Resulta llamativo, sin embargo, que en variados textos oponga dos nociones que, aunque no desarrolladas cabalmente, se acercarían a una propuesta política: la noción de *pequeña política* y de *Gran Política*. En términos

provisionales, podría afirmarse que la *pequeña política*, aquella que demanda ya en época de Nietzsche una teoría iconoclasta de la que él quiere ser antagonista, no es otra cosa que la “democracia”: en la medida en que ella anula al individuo, no puede ser una política que le satisfaga. Por su parte, la *Gran Política*, acorde a su búsqueda transvaloración de los valores, correspondería a una noción mucho más amplia que permita el surgimiento del genio, que permita el desarrollo del individuo y los estallidos de un espíritu libre. En este sentido y con ayuda de las modificaciones que de su obra hizo su hermana, puede entenderse el hecho de que el nacionalsocialismo se haya valido de algunas de “sus ideas” para una postura totalitaria. Aun así, Nietzsche (2008b; 2009b) no solo ataca a los totalitarismos, sino a la Alemania misma de Bismarck y a los herederos de la dinastía *Hohenzollern* (p.777; NF-1888,25[13]), acusándolos de carencia de un pensamiento de “los bajos fondos”. Resulta entonces un escollo todo intento por interpretar en Nietzsche una visión Política y, más aún, de una *Gran Política* que, como él la entiende, sea una *afirmación* para toda Europa.

En términos generales, hasta Nietzsche, la filosofía política se había limitado a analizar, describir o determinar, lo que debía ser la legislación o la estructura de un Estado. Como es de esperarse, lejos está esta labor de la obra de Nietzsche. Debido a esto, no han sido pocos los autores que han desdeñado toda pretensión del filósofo del eterno retorno por construir una visión de política. Aunado a ello, encontramos el hecho de que la gran mayoría de alusiones a la noción de *Gran Política* se halla a finales del año 1888, esto es, *ad portas* de su hundimiento en el delirio. Contrario a esta interpretación de dichas alusiones, aquí se parte de la perspectiva de que dicho “delirio” es más bien la atestación de una *vida* atravesada por el pensamiento o de un pensamiento que se encarna, en este caso, en Nietzsche. Bajo esta aseveración, hay que leer lo que sigue, no como el autor que

conceptualiza y cuya carne se pone al margen del concepto, sino como una *vida* que se piensa a sí misma y se *testimonia* tanto en la escritura como en la existencia misma.

En términos metodológicos, para ofrecer suficientes cimientos a tal interpretación, se tienen como fuentes primarias las obras publicadas por Nietzsche, las obras póstumas, su correspondencia y los comentarios de sus contemporáneos. Sin embargo, en este caso, para evidenciar esta relación que en el fondo es una experiencia existencial, en cuanto a fuentes primarias, se omitirá la última fuente mencionada. Esta exclusión está justificada por la gran cantidad de tergiversaciones que padeció la figura de Nietzsche empezando por su propia hermana. Por supuesto que estas fuentes podrían analizarse críticamente, como ya han adelantado algunos estudiosos de su obra, pero esa necesaria pesquisa excede los intereses de este escrito.

Históricamente, pensar la política nos remite inevitablemente a Platón. Probablemente la primera referencia que se ocurra al respecto sea *La República* o *Las leyes*, obras en las cuales Platón presenta al filósofo como *νομοθετης*, es decir, como aquel ideal legislador que es el exclusivo llamado a establecer el orden de la *πόλις*. La relación entre el legislador y la *πόλις* suele entenderse en un orden lineal de ejecución, esto es, la filosofía – el filósofo – dice cómo ha de gobernarse la *πόλις*. Distinto a esta postura, Foucault matiza la lectura que se hace de Platón a través del *Laques*, *La carta VII* y, curiosamente, *La República*. (Foucault, 2010, p. 172; 2011, p. 303). De acuerdo con la lectura de Foucault, no se trata de que el filósofo tenga una formación determinada y, posteriormente, se haga gobernante, cumpliendo con este orden el ideal buscado. Esto implicaría que la filosofía es un saber añadido a la práctica del gobernante. Al contrario, la filosofía y el poder de gobernar se hallan en el mismo sujeto como un modo de vida. Resalta Foucault (2011):

Ante todo, en esencia, en lo fundamental, es para el individuo, una manera de constituirse como sujeto según un modo determinado de ser. Y ese modo de ser del sujeto que filosofa debe constituir el modo de ser del sujeto que ejerce el poder. (p. 303)

Dicho en otros términos, la división dicotómica entre disciplina (en este caso conocimiento) y práctica es un anacronismo innecesario y abusivo. El gobernante no hace uso de la filosofía; la filosofía atraviesa su existencia y lo constituye como sujeto gobernante. Este matiz aparentemente nimio configura el núcleo de la discusión sobre la política. ¿Pensar la política implica entonces establecer teóricamente cómo debe organizarse el Estado? ¿O el pensamiento mismo es la problematización del sujeto político? Véase en otra formulación: ¿el fenómeno político hace referencia al marco institucional que determina las normas y, por tanto, los modos de vida? ¿O los modos de vida, los sujetos, configuran los modos de gobernar? O, más radical aún, ¿no podría pensarse el sujeto, la vida, el modo de vida particular, como un agente político? Este último interrogante confronta directamente la posición de Nietzsche frente a la política y su concepción de la *Gran Política*.

1.1 Nietzsche: sujeto político

“Lo que el propio Nietzsche publicó en su época creadora ha sido siempre un primer plano. Esto vale también respecto de su primera obra [...] La auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como «obra póstuma»” (Heidegger, 2014, p. 22).

Pese al desdén con el que se ha mirado a Nietzsche en el ambiente político de su época más próxima, especialmente en lo que hace referencia a su forzada relación con el nacionalsocialismo, este construyó con vertiginoso afán un concepto de política. A la sola luz de sus escritos, resulta cuando menos injusta la relación que ha querido establecerse de

su filosofía con los movimientos nacionalistas. Puede afirmarse, aun cuando sea prematuramente, que estas tendencias germánicas totalitarias son un claro ejemplo de lo que él llamara *pequeña política*.

En medio de la tendencia generalizada antisemita, Elizabeth Nietzsche, su hermana, viaja a finales del siglo XIX con su esposo Bernhard Förster – consabido y consumado antisemita – a Paraguay en busca de una tierra virgen, lejos de la “contaminada” Alemania y juntos fundan “Nueva Germania”. Después de internado su hermano, es conocido el hecho de que Elizabeth queda con la custodia de la obra escrita del filósofo y maquilla buena parte de sus textos. Gracias a este maquillaje, en los primeros años del siglo XX la figura de Nietzsche es relacionada consecutivamente con el movimiento nacionalsocialista. Pero, más allá de la polémica por las adherencias políticas de Nietzsche, interesa aquí lo que significaba para él en vida las posturas de su hermana y del señor Förster.

En una epístola en borrador que el filósofo (2012) pretende enviar hasta Paraguay el 29 de diciembre de 1887 se lee:

Me han demostrado en este entretiempos con toda claridad que el señor doctor Förster incluso ahora no ha roto todavía su asociación con el movimiento antisemita. [...] no has entendido nada, nada de mi enfermedad, como tampoco has entendido en lo más mínimo mi vivencia más dolorosa y sorprendente [...]. Ahora he llegado a tanto que tengo que defenderme con todos los medios a mi alcance de la confusión con la *canaille* antisemita; después de que mi propia hermana [...] [haya] sugerido una vez más la idea de esta confusión, la más funesta de todas. Mi paciencia se ha acabado cuando he leído el nombre de Zaratustra en *Die antisemitische Correspondenz* – me

encuentro ahora contra el partido de tu marido en estado de *legítima defensa*. ¡¡Esos malditos muñecos-antisemitas no deben tocar mi ideal!! (pp. 89-90. Carta 968.)

Se podrían citar abundantes fragmentos y cartas si lo que se pretendiera fuera alejar a Nietzsche de los antisemitas. Para este propósito, es diciente el texto citado, además de los interminables lugares comunes ante los que se pudiese sucumbir con morbosa curiosidad. Evidentemente, Nietzsche sentía una profunda aversión por el movimiento antisemita. No obstante, en el pasaje citado, resultan llamativos al menos dos aspectos que vale la pena esclarecer. En primer lugar, ¿por qué sentía semejante rechazo por dicha tendencia política? Y, en segundo lugar, ¿por qué en la carta, la acostumbrada altivez de Nietzsche asciende inesperadamente cuando menciona que Zaratustra ha sido tocado por los personajes a los que hace alusión?

Estos dos aspectos abren el horizonte para comprender lo que entiende Nietzsche por *pequeña política* y *Gran Política*. Es posible adelantar desde ya que la irritación con respecto al antisemitismo está siempre relacionada con todo aquello que hieda a totalitarismo, en cualquiera de sus formas. Podría pensarse, por ejemplo, a la democracia como antípoda del totalitarismo, pero a los ojos de Nietzsche la democracia es otra forma *decadente* de lo mismo. Se habla acá de la conocida *moral de rebaño*.

El totalitarismo, el cristianismo, la democracia, son máscaras (*verstellungen*) del mismo ideal: el rebaño, el vicio sacerdotal transformado. La *pequeña política* es, sí, lo que significa el *νομοθετης*, pero no en cuanto legislador, sino en cuanto que representa un ideal que enmarca a las mayorías (o las minorías, no importa), en la medida en que obstaculiza y, más aún, impide el surgimiento del genio, la configuración del espíritu que dice sí a la vida. Dicho en otros términos, todo aquello que recoja en una unitaria perspectiva un ideal, en

últimas envuelve la negación del individuo, esto es, del *hombre de la afirmación y la acción*; la *pequeña política* se trata pues de su muy mentado espíritu *décadence par excellence*, mientras que la *Gran Política* es el proyecto nietzscheano que cambiaría radicalmente la manera en la que se veía hasta él la política, una eterna afirmación y creación.

1.2 Animal de rebaño

Ni democracia, ni totalitarismo; ni *judaísmo*, ni antisemitismo. El falso dilema suele radicar en sugerir o incluso obligar a defender o una u otra: o se piensa en un príncipe todo poderoso que decida el camino que ha de tomar un Estado, o se le da el poder al pueblo para elegir; o se decreta o se vota. En innumerables ocasiones Nietzsche deja ver su rechazo ante cualquier sistema político que involucre la negación o la subsunción de las fuerzas activas en las reactivas. Con esto, habría que decir entonces que todo tipo de totalitarismo conlleva exclusivamente reacción de las fuerzas, así como toda democracia es la totalización de las voluntades. Dice Nietzsche (1999): “El sufragio universal no puede ser solamente la expresión de la voluntad de una mayoría: es preciso que el país entero lo desee. [...] El “veto absoluto” del individuo [...] se cierne sobre este sistema [...]” (p. 257). Y, a propósito de aquellos que abogan por la igualdad de derechos, en la *Gaya Ciencia* se lee (2011b):

¡Lo malo es que precisamente estas hermosas palabras contienen los más feos pensamientos recónditos! ¡que no vemos en ellas más que la expresión – también el disfraz – del profundo debilitamiento, del cansancio, de la vejez y de la disminución de las fuerzas! ¡Qué nos puede importar el atavío con que un enfermo engalana su debilidad! aunque (sic.) la exhiba como su *virtud* – es indudable que la debilidad vuelve clemente ¡Ay, tan clemente, tan justo, tan inofensivo, tan “humano”! (p. 305).

Evidentemente, lo que más repulsa Nietzsche de toda pretensión universalista no es que sea una perspectiva, sino que sea una que debilita las fuerzas, esto es, una perspectiva que es voluntad de negación. Dicho sea de paso, es justamente este el reproche que manifiesta en el final de la *Genealogía de la moral*, pues “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*” (Nietzsche, 2008c, p. 205).

A la luz de estas palabras de Nietzsche, no hay que perder de vista que lo que está siempre en juego es la *vida* misma. Se repulsa la negación, se repulsan las fuerzas reactivas, se repulsa a Sócrates cuando en el lecho de muerte ofrece un gallo a Asclepio, pero esta repulsa tiene su fuente en la *vida*. En el fondo, lo que se niega es la vida. Y esta no es otra cosa que voluntad de poder, voluntad de *enseñorearse*. Negar la vida como Sócrates, es entregarse a la debilidad, a la carencia de fuerza de creación. La carencia de fuerza de creación se manifiesta, en un modo de tantos, como renuncia ante la ‘Verdad’, ante un *universal*. La igualdad es un universal, como lo es la *idea* de Platón o el *noúmeno* kantiano; todos requieren de la negación de la diferencia. El hombre decadente no tolera la diferencia y su estrategia es negar aquello que no tolera. La vida es voluntad de poder; por tanto, la vida es voluntad de creación y de diferencia, más precisamente de *diferenciar-se: pathos de la distancia*. (Nietzsche, 2008c, p. 37). Todo aquello que subsuma y olvide la diferencia es voluntad de negación, es fuerza reactiva. Dice Nietzsche (2008d):

[...] equiparar la voluntad de uno a la voluntad del otro: en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos, cuando están dadas las condiciones para ello (a saber, la semejanza efectiva entre sus cantidades de fuerza y entre sus criterios de valor, y su homogeneidad dentro de un solo cuerpo). Mas tan pronto como se quisiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo

posible, como *principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría enseguida como lo que es: como voluntad de negación de la vida, como principio de disolución y de decadencia. (pp. 234-235).

La democracia entonces, como rendición del individuo (o coacción) ante las mayorías, es *disolución y negación*. La democracia es solo un sistema en decadencia, es la evidencia de que nos hallamos en una época decadente donde no está en el horizonte la creación del genio o la *transvaloración de todos los valores*. El sistema democrático cuenta con una visión de *verdad*, con un modo de valoración, que todos los que están en él inmersos aceptan sin titubeo.

El antisemitismo, como supuesta antípoda de la democracia, es otro rostro, otra máscara del mismo fenómeno y la misma tendencia mencionada. Es realmente llamativo el hecho de que en el siglo XX hubiese tantas referencias a Nietzsche como un defensor del antisemitismo y, como consecuencia, como precursor del nacionalsocialismo⁶, aun cuando son numerosas sus menciones e indignación ante tal movimiento. Como muestra palmaria de ello, véase el siguiente episodio que se encuentra en su *Correspondencia*.

Theodor Fritsch fue un antisemita radical que tuvo una influencia importante en la construcción de ese movimiento que luego tendría por nombre *nacionalsocialismo* (Vermal en: Nietzsche, 2011a, p. 429). Nietzsche intercambia en un par de ocasiones cartas con él en razón de algunas publicaciones que el señor Fritsch había hecho llegar al filósofo. Las respuestas a estos envíos son valiosas en cuanto al tema que nos compete. La primera

⁶ Ciertamente este movimiento emergente se mostraba como opositor a la democracia liberal. No obstante, esta posición, oficialmente aceptada por los historiadores políticos, no implica que se tenga que aceptar esta divergencia como un axioma político: Nietzsche constituye un ejemplo inestimable de este abuso interpretativo.

respuesta se da el 23 de marzo de 1887 y, como se verá, tiene aún un tono bastante cortés (2011a): “[...] quizás le sirva para tranquilizarse si por último le digo que entre mis amigos no hay *ningún judío*. Aunque tampoco ningún antisemita” (p. 283, Carta 819). Luego de esta respuesta que, aunque cortés, bastante diciente, el señor Fritsch insiste con su correspondencia. En la carta devuelta de parte de Nietzsche (2011a), el 29 de marzo de 1887, al parecer la cortesía empezaba a escasear:

Le ruego, sin embargo, que no me siga gratificando con esos envíos: a fin de cuentas, temo por mi paciencia. Créame: esa detestable pretensión de fastidiosos diletantes de hablar sobre el *valor* de hombres y razas, ese sometimiento a “autoridades” que son rechazadas con un frío desprecio por cualquier espíritu con mayor discernimiento [...], esa continua falsificación y manipulación de los vagos conceptos “germánico”, “semítico”, “ario”, “cristiano”, “alemán” – todo ello podría a la larga exasperarme seriamente y sacarme de la benevolencia irónica con la que he contemplado hasta ahora los virtuosos fariseísmos y veleidades de los alemanes de hoy. – Y por último, ¿qué cree usted que siento yo cuando el nombre de Zaratustra es llevado a la boca por antisemitas? (pp. 287-289. Carta 823).

En ambas epístolas se hace incontestable el rechazo categórico que tuvo en general Nietzsche hacia todo *universal* enmascarado y hacia todo antisemitismo en particular. Pero también llama la atención de nuevo la alusión a su Zaratustra, alusión que también estará presente en la carta a su hermana citada más arriba. Esta, no obstante, será explicitada más adelante. Baste con decir, por ahora, que todos estos ejemplos sirven como punta de lanza para esclarecer lo que entiende el filósofo alemán por *pequeña política*. El antisemitismo como totalitarismo, la democracia como subsunción ante el ideal de otro (o de otros), es una

expresión de la profunda negación ante la vida y ante sus fuerzas activas. Para usar una expresión de Nietzsche, es la manifestación *par excellence* del espíritu de la *décadence*. La vida es el problema en todo esto, pues el rechazo de la naturaleza de las fuerzas es evidente cuando se aboga por una forzada visión común a la que todos se adhieren.

Todos estos signos son los signos de la *pequeña política*. En *La Gaya Ciencia* (2011b), destaca por qué el espíritu alemán de la época es una muestra de *pequeña política*, pero, a la vez, nos ofrece un sinnúmero de pistas de lo que sería la *Gran Política*:

Somos demasiado libres de prejuicios, maliciosos y refinados [...] decididamente preferimos vivir en las montañas, aparte, inactuales, en siglos pasados o venideros, con tal de ahorrarnos la rabia callada a que nos sabríamos condenados como testigos oculares de una política que al volver vanidoso al espíritu alemán lo vuelve estéril y es una política *mezquina*. (p. 306).

Es de resaltar en este caso la palabra *mezquino*. En el español cotidiano, usualmente se entiende por mezquino una persona o actitud desgraciada o desinteresada. Es llamativo que Greco y Groot usaran esa palabra para traducir el término *kleine*. Contrario a lo que ocurre en alemán, el adjetivo *mezquino* tiene siempre una connotación peyorativa. En alemán, el adjetivo *kleine*, que literalmente significa “pequeño”, adquiere una connotación peyorativa en el texto, al hacer referencia a aquella política que se enmascara de grandiosa, cuando termina siendo lacerante con el individuo creador, pero por sí sola no pasa de ser un adjetivo. Si bien en este caso los traductores nos hacen el favor no pedido de interpretar el texto por nosotros, sería mucho más adecuado tener la expresión *pequeña política* para evidenciar el contraste implícito con el de *Gran Política*. La expresión *pequeña política* tiene, aun así, una connotación despectiva: el espíritu alemán y todo espíritu vanidoso,

sostiene su vanidad en la medida en que se sostiene el número de adeptos. La expresión política que busca Nietzsche no requiere de adeptos, sino de creadores.

1.3 La *Gran Política*: garantía de lo impensado

“¿Es esta la gran política anunciada? Nietzsche comprueba que aún no ha habido «gran política». La crítica no es nada, mientras se contente con decir: la verdadera moral se burla de la moral” (Deleuze, 1994a, p. 128).

“There are more things in heaven and earth// Horatio, than are dreamt of in your philosophy” (Shakespeare, *Hamlet*).

“¡Ay!, existen demasiadas cosas entre el cielo y la tierra con las cuales sólo los poetas se han permitido soñar” (Nietzsche, 2016, p. 220).

Zaratustra era ante todo un poeta. Como poeta, un creador. Como creador, un transvalorador. La *Gran Política* no es solamente el despliegue de lo impensado, sino además la *conditio sine qua non* para que Zaratustra sea posible. Esta condición nos explica el porqué del enfado de Nietzsche cuando lee en la boca de antisemitas a Zaratustra. El antisemita no solo es un *universalista*, sino un negacionista de las fuerzas fundamentales de la vida. El antisemita menta la mejor raza, pero por asuntos biológico-evolutivos y no fisiológicos. Y la fisiología no es un asunto de raza, sino de *voluntad de poder*. La *aristocracia* de Nietzsche no tiene ninguna cercanía con las casas herederas del poder, sino, categóricamente, con su capacidad de decir *sí* a la vida. La confusión que denuncia Nietzsche a lo largo de su obra está enmarcada en el cambio soterrado de los fuertes por los herederos de una perspectiva que se considera a sí misma como superior, pero que es en el fondo *universalista*: no permite la creación. El poeta crea, transvalora; el “ario” recibe e impone, mientras el *décadent* se adhiere. Con base en estos presupuestos y la debida

delimitación de lo que se entiende por *pequeña política*, se intenta en este apartado explicitar el concepto de *Gran Política*.

La *Gran Política* que proclama Nietzsche es un vuelco radical, en el buscado sentido transvalorador, a las concepciones políticas que se habían propuesto hasta su momento. Por considerarlo una especie de exabrupto, muchos han considerado que los fragmentos en los que Nietzsche más enfatiza en el concepto son “notas de locura”: se habla específicamente de todos aquellos fragmentos datados desde diciembre de 1888 hasta enero de 1889. No obstante, es importante tener en cuenta dos datos importantes en lo que al tema respecta: a) lo dicho en estos fragmentos no constituye la primera mención que se hace ni de los alemanes y sus dinastías, ni del concepto de *Gran Política* y, b) tanto las cartas de la época de estos fragmentos, como cartas previas, muestran que tenía una genuina preocupación por el marco en el que se iba construyendo la realidad política de Alemania y de Europa.

Aunado a esto, las obras publicadas por Nietzsche evidencian precozmente un interés crítico por la política y por las castas “aristocráticas”⁷ como los *Hohenzollern*⁸. Nietzsche no escatima en apelativos despreciativos tanto a lo alemán en general como a aquellas castas nobles que están radicalmente alejados de lo que él entiende por *noble* o, si se quiere, *aristocrático*. Es claro que el noble que él defiende es el que es capaz de crear valoraciones nuevas. Sobre la casa *Hohenzollern* Nietzsche es especialmente enfático en los fragmentos

⁷ Se justifican las comillas en el uso de la palabra aristocrático en este contexto, puesto que, como es bien conocido, Nietzsche era un defensor de la aristocracia, mas no entendida esta como algún tipo de grandeza social o económica, sino creadora y vitalista.

⁸ Es importante aclarar que las menciones a la dinastía *Hohenzollern*, en lo que respecta a los intereses de este trabajo, se toman simplemente como un ejemplo de lo que para Nietzsche es la *pequeña política*, mas no se pretende ahondar acá en la historiografía de dicha casa germana.

de diciembre a enero de 1888-89. No obstante, ya había hecho mención de ellos en el año 1884. Dice Nietzsche (2015b; 2009b):

¿Puede uno interesarse por este *Reich* alemán? ¿Dónde está el *pensamiento nuevo*?
 ¿Es sólo una nueva combinación de poder? [...] Dominar y ayudar a la victoria del pensamiento supremo – lo único que me podría interesar de Alemania. ¿Qué me importa que estén o no estén allí los Hohenzollern? – El *espíritu mezquino (klein)* de Inglaterra es el gran peligro que hay ahora sobre la Tierra. (p. 595; NF-1884,26[335]).

Este fragmento es particularmente llamativo. Si bien cabría hacer una exégesis histórica exhaustiva de él, límitese acá a destacar dos aspectos importantes. En primer lugar, pese a ser póstumo, no pertenece a la época que ha sido tildada de “notas de locura”, sino a una época considerablemente previa: 1884. En segundo lugar, se hace evidente la ironía por la carencia de un *pensamiento nuevo*. Nietzsche no repara en que se trate de dominio o de poder, sino en la absoluta carencia de una *nueva valoración*. Es consistente en su repulsa a las (re)acciones que no generan interpretaciones genuinas, esto es, artísticas y creadoras, como se esperaría de toda dominación. He ahí el carácter de su aristocracia: la vida, en efecto, es dominación, despotismo, mas este despotismo remite a la fisiología interpretativa de las fuerzas activas, que no podría traer como efecto sino nuevas valoraciones. En otros términos, una aristocracia que replica (producto de las fuerzas re-activas), como *todo lo alemán* o los mismos *Hohenzollern*, es una pseudo-aristocracia, una aristocracia racial entregada a la ‘Verdad’ milenaria. No obstante, escrito cuatro años antes de la época que acá nos compete, en el verano de 1884, es cierto que – como se verá más adelante – es mucho más condescendiente con los *Hohenzollern*, pero, sin duda, está cargada de ironía. La ironía

consiste en poner por encima de su rechazo a dicha dinastía, el interés por “la victoria del pensamiento supremo”⁹. En lo político, a la simple “combinación de poder” le opone un “pensamiento supremo” que debe entenderse acá, de nuevo, como un pensamiento *transvalorador*.

Como es usual en Nietzsche, este texto está atravesado por juegos de palabras que desafortunadamente son imperceptibles en español por un sacrificio comprensible de los traductores en virtud del sentido. El “gran peligro” (*große Gefahr*) que hay sobre la tierra, es el “pequeño espíritu de Inglaterra” (*England’s Klein Geisterei*). De nuevo se tradujo en el texto de *Tecnos* el término *Klein* por *mezquino* que en este caso desdibuja nuestra oposición pequeña-Gran Política, pero, adicionalmente, elimina el juego de palabras entre *pequeño espíritu* y *gran peligro*: “*England’s Klein-Geisterei ist die große Gefahr jetzt auf der Erde*”¹⁰ (Nietzsche, 2009b, NF-1884,26[335]).

Sobre esta noción de *klein*, lo pequeño, lo decadente o, para decirlo en términos de los traductores, lo *mezquino*, es que construye Nietzsche su rechazo a los *Hohenzollern*. Más aún, se atreve a escribir una “proclama a las cortes europeas para la aniquilación de la casa Hohenzollern” (Nietzsche, 2012, p. 365; 2009b, BVN-1888,1227)¹¹. Desde una mirada despistada, esta expresión e intención parece ya una “nota de locura”, una pretensión salida de los cabales o un exabrupto: destruir solemnemente a una casa alemana de casta aristocrática por la proclamación de un filósofo. Pero si se le presta suficiente atención a la

⁹ No sin insidia, algunos han intentado acercar este tipo de expresiones a la defensa de los ideales antisemitas o del posterior nacionalsocialismo. Sin embargo, es de elemental interpretación notar que la exaltación de un pensamiento está lejos de ser la exaltación de una raza o una nación.

¹⁰ “El *pequeño espíritu* de Inglaterra es el gran peligro ahora sobre la tierra”. El resaltado en alemán es nuestro.

¹¹ De acuerdo con la nomenclatura de Colli-Montinari, las siglas BVN significan *Briefe von Nietzsche* (Cartas de Nietzsche).

expresión completa de la carta, se hace evidente que la sátira, con todo y su seriedad propia, está presente en todo su esplendor. Esta proclamación – dice – la escribió con “insolencia heroico-aristofánica”. La “osadía” contra los *Hohenzollern* es entonces plenamente consciente y contextualizada¹². No hay duda pues de que tanto los alemanes, los *Hohenzollern*, como todo aquello que hieda a universalismo, peor aún, cuando es heredado, es a lo que Nietzsche quiere oponerse con la noción de *Gran Política*.

Lo que está en juego en esta proclamación, lo que se exalta, es aquello que ellos han dado por supuesto, es un *a priori* que se enmascara de diversas formas: es la ‘Verdad’, es la *vida*, es la fisiología, es el *pathos*, es lo impensado, es en últimas Voluntad de poder. Justamente a partir de este impensado es que Nietzsche construye la gran mayoría de sus conceptos. Espíritu libre, Zarathustra, *amor fati*, *Gran Política*, son la expresión de un pensamiento que indaga y cuestiona ese inexpugnable occidental llamado ‘Verdad’ o, mejor aún, que lo construye y moldea. Es aquí donde cobran sentidos los epígrafes que han servido de apertura a la discusión: la *Gran Política* tiene como tarea perentoria la construcción de las condiciones que permitan la emergencia del genio (que no es otra cosa que la genuina creación de valoraciones). No se trata pues de encontrar la ‘Verdad’ y, al encontrarla, entregarla condescendentemente a los que carecen de ella, sino de la construcción de una vida que se dice *verdaderamente* a través de sus ficciones (*Dichtungen*).

La “Guerra a muerte contra la casa de los Hohenzollern”, que es como llama Nietzsche a su proclamación para su eliminación, es una manera de declarar la guerra contra

¹² Para los límites que se ha puesto este trabajo, no es de interés hacer una mención exhaustiva de la proclamación que Nietzsche (2008b) llama “Guerra a muerte contra la casa de los Hohenzollern” (p. 777, 25[13]). Para una lectura íntegra de dicha proclamación véase los fragmentos 25 [6], [13], [14], [18], [21] de 1888, la carta a Franz Overbeck del 26 de diciembre de 1888, el esbozo de finales de diciembre del mismo año dirigido a Ruggero Bonghi y la dirigida a Jean Bourdeau el 1 de enero de 1889.

la *negación de la vida*. Esto, dicho de otro modo, es la “Guerra contra el vicio” (Nietzsche, 2014, p. 141). El vicio es el cristianismo, dice Nietzsche, porque el vicio es la negación de la vida. La *pequeña política* niega la vida porque niega el despotismo de los instintos y de la voluntad de poder: se adhiere a la visión de rebaño. El vicio es la negación de la perspectiva y subrepticamente se niega la posibilidad de la creación. ¿Qué es entonces lo que desconoce la *pequeña política* y afirma la Gran Política?

Al final de *El Anticristo*, aparece un texto que no está exento de controversia llamado *Ley contra el cristianismo*¹³. El primer artículo de la *Ley contra el cristianismo* es la destrucción (*Vernichtung*) de todo aquello que proclame la contranaturaleza. La contranaturaleza no es un contranaturalismo: Nietzsche mismo se opone a todo *ismo*. La naturaleza acá es entendida como toda negación de la fisiología y los instintos que quieren imponerse unos a otros. La contranaturaleza es el desconocimiento de la Voluntad de Poder. El artículo primero de esta Ley es contra el sacerdote, es decir, contra el apologista socrático, contra la ofrenda a Asclepio, contra Kant, contra la ciencia: la contranaturaleza niega la tragedia de la vida. Nietzsche vivió con una constante salud resquebrajada y, sin embargo, a través de una afirmación vital sobreabundante. Dice Nietzsche (2014): “La especie más viciosa del hombre es el sacerdote: él *enseña* la contranaturaleza” (p. 141). La contranaturaleza es calificada como el “auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida” (Nietzsche, 2014, p. 142).

Este ataque dirigido a la “contranaturaleza”, esto es, esta exaltación de las fuerzas y la fisiología, puede explicarnos por qué Deleuze relaciona la *Gran Política* con el hecho de

¹³ La controversia, dicho sea de paso, radicó en el interés real de publicación, puesto que fue encontrado casi que escondido al final del manuscrito original.

que la “verdadera moral se burla de la moral” (Deleuze, 1994a, p. 128). La “verdadera moral” no es lo mismo que el “sentido extramoral” (Nietzsche, 2009b, WL). El “sentido extramoral” es el cuestionamiento que arroja todas las fuerzas activas contra la moral misma. La *Gran Política* no es la “Verdadera política” (*pequeña política*), sino el cuestionamiento de la política misma, de la misma manera que la *transvaloración de los valores* no son los verdaderos valores, sino la indagación hacia aquel que valora, que no es otra cosa que la pregunta por el valorar mismo. Así pues, el ser del conocimiento no es la Verdad, sino el “ser mentira” (Foucault, 2012, p. 235), puesto que la ‘Verdad’ es una invención, es una ficción (*Dichtung*), del conocimiento: el ser que conoce, el hombre, se inventó la ‘Verdad’. La ‘Verdad’ es una consecuencia *a posteriori* del ser que conoce y no su *a priori*. El *a priori* es lo impensado-maquillado como la ‘Verdad’ que debe encontrarse y descubrirse (*αλήθεια*). Y, finalmente, lo impensado es la vida que ha sido presentada por el filósofo occidental como el *deber ser*, siendo en el fondo *deber ser para el que valora*. El complemento (*el que valora*) no es accidente y, sin embargo, es expuesto tartúfamente como soslayable. Dice Nietzsche (2008c):

[...] necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entre dicho el valor mismo de esos valores* – y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido [...]) (p. 28)

De la misma manera que ocurre con la ciencia, el filósofo – Kant, en este caso –, parte de la ‘Verdad’ que ha de encontrarse: la ‘Verdad’ no es cuestionable, porque es lo que se busca. Pero, *¿por qué no, más bien, la no-verdad?*” (Nietzsche, 2008d, p. 23). La

contranaturalidad entonces es el silencio tartufo de lo impensado: el sacerdote niega esta vida para afirmar un más allá al que solo puede hacer referencia desde “este mundo”. Pero, en su interpretación (presentada como ‘Verdad’), no puede prescindir de la perspectiva, que como tal sigue siendo *ficción*. Se trata entonces de decir sí como creadores de verdades, mas no como “descubridores”. Pero, este creador-indagador de la valoración, ¿hasta dónde lleva la pregunta que dinamita y crea? Nietzsche aboga por la pregunta *creadora* que es la pregunta hasta las últimas consecuencias: ¿y por qué no seguimos *in infinitum*?: “Lo que hace detenerse (en una presunta *causa prima*, en un incondicionado, etc.) es la *pereza*, el cansancio” (Nietzsche, 2008b, p. 119; NF-1885,2[132]).

En últimas, el problema de toda moral, de toda ‘Verdad’, de toda política, es el cuestionamiento por el que valora, esto es, por la moral detrás de aquel que valora. En este sentido, la *Gran Política* es el *poder* que quiere que las fuerzas activas sean las que dominen: no es el contra-sentido que permite que domine lo que nunca podría dominar si no es a costa de la aniquilación del *genio* y la supervivencia del *décadent*. “La crítica no es nada, mientras se contente con decir: la verdadera moral se burla de la moral” (Deleuze, 1994a, p.128). A los ojos de Nietzsche, la pobre crítica de Kant estriba en que se quedó pasmado en la puerta de la crítica: no tuvo la fuerza de criticar el conocer. Por tanto, llegó a la conclusión de haber encontrado la ‘Verdad’ negando el *en sí*: la aceptación del *a priori* milenario, el conocimiento de la ‘Verdad’. La ‘Verdad’ es, sin duda, un modo de conocimiento, pero decididamente no es su esencia¹⁴. La *Gran Política* no postula una verdadera política que se burla de la pequeña política. La *Gran Política* cuestiona la Política

¹⁴ Foucault hace un análisis riguroso y de necesario estudio sobre las relaciones en Nietzsche del conocimiento y la ‘Verdad’ en la conferencia dictada en 1971 en la McGill University de Montreal. Para una ampliación de estas cuestiones véase: Foucault, 2012, pp. 225-240.

en tanto que esta no hace más que imposibilitar la acción de las fuerzas y limitarlas a la decisión de rebaño.

Pero, además de la pobreza de la crítica, Kant fue un negador también de la vida, de la fisiología y el hombre mismo (Nietzsche, 2008c, pp. 196-198). Kant, al igual que la ciencia, es fiel representante de la contranaturaleza y, por supuesto, del ideal ascético que menoscaba la vida. Sobre este dice Nietzsche (2008c):

También consideradas las cosas desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto *empobrecimiento de la vida* constituye, tanto en un caso como en otro, su presupuesto, - los afectos enfriados, *el tempo* retardado, la dialéctica ocupando el lugar del instinto, *la seriedad* grabada en los rostros y los gestos (la seriedad, ese inequívoco indicio de un metabolismo más trabajoso, de una vida que lucha, que trabaja con más dificultad). (p. 195).

La dialéctica, la logificación de la existencia, la (re) acción del conocimiento en lenguaje de ‘Verdad’ se pone en el lugar del instinto, de las fuerzas activas. No se eliminan las fuerzas; cambia su cualidad. Ni los *Hohenzollern*, ni la moral, ni la filosofía, ni la *pequeña política*, han creado nada: han re-accionado; tampoco han elaborado nuevas perspectivas: se han limitado a sobrevivir a partir de la condescendencia con la victoria de la decadencia. Vivimos en una época significada y simbolizada a partir de la condescendencia que requiere de la moral de la decadencia que nos vuelve des-interesados: pues es la interpretación de las fuerzas reactivas las que les dan el sentido. Lo que llamamos hoy día argumentos *ad-hominem* son, en su esqueleto, el rechazo a desnudar a aquel que valora, como si la valoración tuviera existencia por sí misma, como si el argumento fuera una

entidad abstracta que no necesita de intérprete. Es justamente a todo esto a lo que se opone Nietzsche en la “Ley contra el cristianismo”.

Pero, ¿puede extraerse de dicha “Ley” una relación con su proclamación contra los *Hohenzollern*? Es decir, ¿puede haber una relación entre la Ley contra el cristianismo y la noción de política en Nietzsche? La pregunta es válida en tanto que podría afirmarse que una cosa es *El Anticristo* y otra cosa es su rechazo a la política de su época. No obstante, a este respecto, vale recordar las consideraciones de Franz Overbeck sobre *El Anticristo*. Cuando Nietzsche se sume finalmente en el mutismo que implica el delirio, es su amigo Overbeck quien recoge los manuscritos del filósofo. En consecuencia, la primera lectura de *El Anticristo* estuvo a cargo del teólogo alemán. Dice Overbeck sobre su lectura del texto: “[...] la concepción que tiene Nietzsche del cristianismo me parece demasiado política” (Sánchez Pascual en: Nietzsche, 2014, p. 12). Y es que *El Anticristo* no es solamente la manifestación de la necesidad que ve Nietzsche de que el cristianismo como tal desaparezca, sino también que desaparezca todo aquel modo de vida derivado de él y que ha contaminado a Europa. Él había identificado, por ejemplo, en el Renacimiento el inicio de una *transvaloración de los valores cristianos* y una nueva posibilidad para Europa que echaron a perder los alemanes (Nietzsche, 2014, p. 135).

Pero, además de ello, hay curiosas cercanías entre la *Ley contra el cristianismo* y la declaración de guerra que tanto propugna en el texto y en los últimos fragmentos póstumos. La guerra a muerte contra los *Hohenzollern* es la *Gran Política* en su integridad y la *Ley contra el cristianismo* es quizá su primer esbozo. El fragmento 25[1] de 1888 (Nietzsche, 2008b, p. 773; 2009b, NF-1888,25[1]) está compuesto por una primera manifestación que puede tomarse a modo de introducción y, tal como la *Ley contra el cristianismo*, seguida de

unos principios escritos en clave de norma o de ley. La primera cercanía y la más evidente que se encuentra, es que el segundo principio es casi idéntico al primer artículo de la *Ley contra el cristianismo*: en suma, el rechazo contra el sacerdote, pues enseña la contranaturaleza.

- Fragmento 25[1] 1888. “*Segundo principio*: guerra a muerte contra el vicio; es viciosa toda especie de contranaturaleza. El sacerdote cristiano es la especie más viciosa de ser humano: pues él *enseña* la contranaturaleza. (Nietzsche, 2008b, p. 774; 2009b, NF-1888,25[1]).
- *Ley contra el cristianismo*: “*Artículo primero*. – Viciosa es toda especie de contranaturaleza. La especie más viciosa de hombre es el sacerdote: él *enseña* la contranaturaleza. Contra el sacerdote no se tienen razones, se tiene el presidio. (Nietzsche, 2014, p. 141; 2009b, AC-Gesetz).

Pero, adicionalmente, en esta declaración vuelve Nietzsche a enfatizar en que la exaltación de la afirmación aristocrática no es una exaltación de los pueblos, las razas o las castas, sino una “aristocrática «belleza» de los instintos” (Nietzsche, 2015a, p. 99). No es una guerra de clases (*Stände*) pues, aunque hay espíritus superiores – que actúan y no reaccionan –, no hay clases superiores. Dice Nietzsche (2008b; 2009b):

Yo traigo la *guerra*. No entre pueblos: no tengo palabras para expresar mi desprecio por la abominable política de intereses de las dinastías europeas [...] No entre estamentos. Pues no tenemos clases superiores, por consiguiente, tampoco tenemos clases inferiores: lo que actualmente está por encima en la sociedad, está fisiológicamente condenado y además [...] se ha vuelto tan empobrecido en sus

instintos, tan inseguro, que proclama sin escrúpulos el *principio opuesto* de una especie superior de seres h<umanos> (p. 773; NF-1888,25[1]).

La superioridad del espíritu, el superhombre, el *ciudadano* de la *Gran Política*, no es entonces el miembro de una clase (*Stand*) superior, sino aquella especie (*Art*) superior de ser humano que es capaz de afirmar el despotismo de sus instintos que se suceden, luchan, unos contra otros; es el *amor fati*, la capacidad de decir sí frente a la potencia de la vida. No es la “voluntad libre”, sino la *Voluntad de poder*; la *Gran Política* no es la imposición de la perspectiva, sino la perspectiva que se impone;

una guerra entre voluntad de vida y *sed de venganza* contra la vida [...] Nunca se verá mejor que en este caso la poca validez del concepto de «voluntad libre»: uno afirma lo que *es*, uno niega lo que *no es*” (Nietzsche, 2008b, p. 773; 2009b, NF-1888,25[1]).)

Hasta acá es comprensible lo que entiende conceptualmente Nietzsche por *Gran Política*. No obstante, es imposible encontrar en él una sistematicidad del concepto. Es decir, si lo que se espera es encontrar en él la estructuración argumentativa y lógica de una empresa política, ciertamente no se estaría hablando de Nietzsche. Sin embargo, los principios que plantea sobre la posibilidad de la *Gran Política* brinda suficientes pistas sobre lo que pensaba el filósofo.

Primer principio: la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para *criar* a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a lo

degenerado y parasitario en la vida. (Nietzsche, 2008b, p. 774; 2009b, NF-1888,25[1])

Con todo, es evidente que la *Gran Política* es la afirmación del despotismo, mas no del despotismo del hombre perspectivístico que exagera su perspectiva en universal, sino del despotismo aristocrático que niega las otras perspectivas porque son parte de una fisiología ajena, es saberse diferente y afirmar esa diferencia. Aun así, no debe confundirse esto como una interpretación relativista, puesto que la perspectiva en tanto creadora de sentido y afirmadora de la vida, no reconoce cualquier interpretación: el ideal sacerdotal es interpretación, pero interpretación que se niega a sí misma en intención de hacerse universal. Entonces, no es el despotismo de la perspectiva que se impone, sino el despotismo de la *afirmación de lo que se es* y osa crear desde lo que se es. La superación del nihilismo es el paso siguiente al reconocimiento de la nada que esconde la ‘Verdad’ del conocimiento, para abrir el camino al sí que crea el sujeto que conoce. Pero, finalmente, este sujeto que conoce no es una invención de la “voluntad libre”, sino una acumulación de las fuerzas: solo aquí surge el genio.

Segundo principio: crear un partido de la vida suficientemente fuerte para la *gran política*: la *gran política* hace que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones [...] acaba de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario. (Nietzsche, 2008b, p. 774; 2009b, NF-1888,25[1])

De acuerdo con esto, es evidente que la preocupación de Nietzsche siempre estará enmarcada en la posibilidad de que el despotismo y la aristocracia de la fisiología pueda crear nuevas formas de valoración, pero además pueda desplegar toda su negación activa hacia lo que *ella no es*, esto es, toda valoración negadora de la vida: la interpretación

parasitaria. La valoración negadora de la vida no ha sido posible sino a partir de espíritus mucho más fuertes que pudieron crear: el protestantismo no fue posible sino a partir de su oposición a la fuerza creadora del Renacimiento. “Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Ese monje, que llevaba en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento”¹⁵ (Nietzsche, 2014, p. 136). Así, la *Gran Política* se opone virulentamente contra todo parásito que no puede vivir sino quitando y negando la vida misma.

A modo de conclusión, es importante destacar dos aspectos fundamentales: la visión de la *Gran Política* es el marco que permite la ficción¹⁶, esto es, la construcción de Zaratustra y, además, dicha visión no puede entenderse como las meras elucubraciones de un filósofo *ad portas* del delirio.

Zaratustra es *el* poeta y es *el* niño. No un poeta que en otro rol es niño, sino un niño-poeta: como niño juega con la creación a partir de lo que es, pero esa creación, en cuanto poeta, no es ingenua de la tradición parasitaria milenaria que le precede. Zaratustra conoce al hombre, conoce al último hombre y se encarga de labrar el camino para el superhombre: como poeta sabe de las pretensiones de las clases (*Stände*) y de la necesidad del tipo (*Art*) superior de hombre; como niño crea y construye jugando. Como poeta padece las decisiones de los hombres, mas no por eso se entrega al nihilismo: su santo decir sí del niño le permite

¹⁵ Nietzsche, en *El Anticristo* (2014) destaca en el Renacimiento la posibilidad nunca vista hasta ese momento de cerrar la página del cristianismo y, a su vez, le reprocha a Lutero el que haya levantado su voz *re-activa* contra dicho movimiento. Si bien no hace parte del interés de este trabajo ahondar sobre esta discusión, baste con mencionar que se cita el caso de Lutero para ejemplificar el hecho de que las fuerzas reactivas puedan prevalecer solo sobre la base de intentos creativos.

¹⁶ Este término es especialmente importante para los fines que se ha propuesto este trabajo de investigación. El término usado por Nietzsche es *Dichtung*, cuya forma verbal – *dichten*– puede significar tanto “poetizar” como “inventar” o “crear”. Nietzsche suele jugar con estos significados en tanto que de lo que acá se trata es de resaltar el carácter ficcional del lenguaje, pero, en cuanto resultado de las fuerzas activas, se convierte en un acto poético. En este caso, siempre que se use el término “ficción” se tienen en cuenta estas significaciones.

a Zaratustra ir siempre más allá del nihilismo de la época. El poeta (*Dichter*) es consciente de que sus construcciones son ficciones (*Dichtungen*); el niño construye con la seriedad del olvido que implica la inocencia. Zaratustra, el niño-poeta, es la fuerza activa que pudo soñar, crear, construir, lo que *puede haber* entre el cielo y la tierra y no se limita a contemplar lo que hay entre el cielo y la tierra. La *Gran Política* hace posible la construcción genuina. Sin la aniquilación de la *pequeña política* el estallido de una *transvaloración* queda en simple destello. He aquí la importancia del genio. La *Gran Política* es la construcción del estado de cosas que azuza la explosión del genio.

Se ha asociado más arriba la figura del genio a la creación de las fuerzas activas. Esto podría entonces llevar a pensar al genio, con ligereza, como cercano a una voluntad que se presume libre. Pero esta “voluntad libre” siempre está aunada a un sujeto: el deseo remite a un deseante, incluso si, como en Kant, ese sujeto es solo una “apercepción trascendental”. Pero el sujeto es un añadido, así como el objeto es una trampa: ni sujeto ni objeto. Por tanto, ni “voluntad libre” ni conocimiento puro abstraído de la perspectiva. La perspectiva no implica un sujeto, sino un resultado de las fuerzas enfrentadas. El resultado de la acción de las fuerzas no es el objetivo alcanzado de una volición subjetiva, sino, más bien, la manifestación final de la batalla que libra la voluntad de imposición. No es pues voluntad de un sujeto, sino *voluntad de poder*. La aparición del genio es la necesidad que produce una acumulación excesiva de las fuerzas: “Los grandes hombres [...] son explosivos en los cuales está acumulada una fuerza enorme; su presupuesto es siempre, histórica y fisiológicamente, que durante largo tiempo siempre se haya estado juntando, amontonando, ahorrando y guardando con vistas a ellos” (Nietzsche, 2015a, p.152).

Esto no implica que su necesidad esté marcada como un *fatum* predestinado: “los grandes hombres son necesarios; la época en la que aparecen, contingente” (Nietzsche, 2015a, p. 152). La aparición de Zarathustra-Nietzsche no es una indeleble línea marcada, pero es necesario que la acumulación de fuerzas lo produzca. Sin embargo, tal y como ocurrió con el Renacimiento, puede no suceder. De allí la importancia de la *Gran Política*: esta no produce al genio, sino que es la garantía de que la necesidad no se vea coartada por la contingencia. Sin la *Gran Política*, la explosión del genio, como acumulación, puede ser limitada por la condescendencia del hombre de ‘Verdad’: el Renacimiento violentado por Lutero. En últimas, Nietzsche proclama la *Gran Política* con la fuerza que deplora el ideal ascético y todo espíritu *dècandent*.

Acumulado de las fuerzas activas; explosión del genio, estallido de un destino; destrucción-creación del genio; Zarathustra y la *transvaloración de todos los valores*: la *Gran Política* dice sí a este *fatum* (amor *fati par excellence*). Es la expresión de la *voluntad de poder* que no le tema a la destrucción porque ella misma lo es. Este itinerario necesario se muestra en Zarathustra y, por supuesto, Nietzsche lo evidencia en sí mismo. Nietzsche sería el inicio de la *Gran Política* y se reconoce a sí mismo como un destino y una explosión.

En *Ecce homo*, el pensador alemán (2017b) se da a la tarea de explicar *por qué es un destino* (p. 151). Destaca, en primer lugar, que no se trata de la elección libre, sino del conglomerado de fuerzas:

Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios. (Nietzsche, 2017b, p. 152).

Evidentemente, la *transvaloración* que se propone no es interpretada como la libre decisión del sujeto filósofo: Nietzsche se reconoce a sí mismo como el resultado de fuerzas acumuladas, se reconoce como resultado necesario, aunque contingente.

En segundo lugar, destaca que, ante tal acumulado de milenios, él mismo es un estallido: la célebre expresión (por desgracia convertida en *slogan*) “Yo no soy un hombre, soy dinamita” (Nietzsche, 2017b, p. 151). La buscada *transvaloración* es la inevitable explosión¹⁷ que producen dos milenios de cristianismo. Ciertamente, esta explosión es necesaria por la acumulación, mas es contingente porque todo gran hombre debe saber obedecer. Pero esta obediencia no remite a una pasividad, sino al rigor y a la disciplina del artista que sabe leer su destino: el genio debe también saber obedecer.

Todo artista sabe que su estado «más natural», esto es, su libertad para ordenar, establecer, disponer, configurar en los instantes de «inspiración» está muy lejos del sentimiento del dejarse-ir, - y que justo en tales instantes él obedece de modo muy riguroso y sutil a mil leyes diferentes [...] Lo esencial «en el cielo y en la tierra» es, según parece, repitámoslo, el *obedecer*. (Nietzsche, 2008d, p. 127).

He aquí lo imprescindible de la *Gran Política*, esto es, las condiciones para que se pueda dar el acto de creación. El genio solo puede darse como efecto del encuentro de las fuerzas (necesariedad), pero estas fuerzas pueden convertirse en reactivas (contingencia)¹⁸ si

¹⁷ El propio Nietzsche usa el verbo estallar (*sprengen*) para resaltar su rol en la historia como superlativo de la propia dinamita. Dice (2012; 2009b) en una carta de 1888 dirigida a Köselitz, refiriéndose a *Ecce homo*: “hace estallar, literalmente, la *historia* de la humanidad en dos trozos – supremo superlativo de *dinamita*...” (p. 323; BVN-1888,1181).

¹⁸ Deleuze (1994a) hace una clarividente exposición de esta ambivalencia: “Nietzsche llama fuerza activa a aquella que llega hasta el límite de sus consecuencias; una fuerza activa, separada de lo que puede por la fuerza reactiva, se convierte a su vez en reactiva” (p. 95).

son separadas de lo que pueden. Lo que es entendido vulgarmente como el *querer* se entiende aquí como el *obedecer* a dichas fuerzas.

Destaca, en tercer lugar, que la guerra y el estallido es una destrucción del *ideal*, pero es, a su vez, una creación: “y quien quiere¹⁹ ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, éste tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores” (Nietzsche, 2017b, p. 153; 2009b, EH-Schicksal-2). Este acto necesario de creación que destruye las tablas de la ‘Verdad’ es el mayor acto de la *voluntad de poder* y dominación, pues su creación simultáneamente aniquila. De aquí que los grandes hombres sean necesarios, mas su época sea contingente. Es siempre posible que la fuerza creadora se transforme en reactiva. El acto de creación precisa de un acto destructivo, pero las fuerzas de lo que se ha de destruir pueden hacer preponderar sus fuerzas y transformar esta acumulación en un evento de decadencia. De nuevo la *Gran Política* hace presencia como condición garante del despliegue de las fuerzas que hacen *no* y dicen *sí* (Nietzsche, 2017b, p. 153), que destruyen la pequeña política y afirman todo acto creador.

Finalmente, la exposición que hace Nietzsche de sí mismo en *Ecce homo* o, más precisamente su *atestación*, así como el fragmento 26 [335] de 1884 (2015b, p. 595), podrían evidenciar por sí mismos que su atención hacia lo político no es un asunto menor y, mucho menos, que se trata de las elucubraciones de una mente desorientada o *ad portas* del

¹⁹ Nietzsche (2009b, EH-Schicksal-2; Za-II-Ueberwindung) cita aquí la segunda parte de Zaratustra, el apartado *La superación de sí mismo*. En la traducción que realiza Andrés Sánchez Pascual el fragmento aparece exactamente igual, tanto en Zaratustra como en *Ecce homo*, salvo por una breve nota aclaratoria que realiza en Zaratustra (Nietzsche, 2017, p. 153; 2016, p. 201). Sin embargo, en *Ecce homo*, Nietzsche hace una variación sutil pero que afecta sensiblemente el sentido del fragmento: cambia el verbo *müssen* (tener que) por *wollen* (*querer*). Es posible ver en este cambio la ambivalencia de las fuerzas inmersas en el acto de creación: es necesario (*müssen*) que se dé el genio, pero este no puede estallar si no hay una obediencia frente a las fuerzas, que solemos entender como un querer (*wollen*). Debido a esto, se ha querido mantener acá la variación que presenta el texto en alemán.

delirio. Como queda claro con lo dicho en este análisis, se trata de un concepto que se distancia considerablemente de las nociones tradicionales de política, pero ello no es argumento suficiente para despreciar su sentido en el *corpus* conceptual del filósofo.

Sin embargo, vale la pena destacar que el año 1888 fue para Nietzsche una época de inusual velocidad en su producción escrita, pero también en sus pretensiones con las ideas: quizá el año en el que la vida de un intempestivo alcanza su destino en un ruidoso estallido cuyos ecos y destellos aún hoy son motivo, no solo de controversia, sino de destrucciones y construcciones²⁰. Elaboró una proclama contra la casa *Hohenzollern*; pretendió publicar *El Anticristo* como una especie de agitación que le permitiera generar un ambiente propicio para la publicación de *Ecce homo*; le escribe a Bismarck con toda la hostilidad que pueden sus fuerzas para prevenirlo de la *Gran Política*. Con todo esto, Nietzsche estaba convencido de que la *Gran Política* había llegado con él y que, necesariamente, se produciría la gran *transvaloración de todos los valores*.

La guerra a muerte a la casa de los Hohenzollern (Nietzsche, 2008b, p.777; 2009b, NF-1888,25[13]) es la proclamación de la destrucción definitiva del vicio y, a su vez, la inauguración de una nueva política. En un borrador de carta dirigida al filósofo danés Georg Brandes, Nietzsche (2012) hace referencia a esta proclamación en los siguientes términos:

Hemos entrado en la gran política, incluso en la más grande de todas... Preparo un acontecimiento que con suma probabilidad partirá la historia por la mitad [...] Todo

²⁰ Aun cuando no pertenece a los límites de este texto, puede brindarse un ejemplo de esto: las elaboraciones de Nietzsche a propósito del arte, de la vida como obra de arte y como acto de creación han sido tomadas en el siglo XX para transformarlas en lo que él mismo llamaría *las fuerzas activas* (Friedrich Nietzsche hecho cuerpo) *separadas de lo que pueden y transformadas, al final, en fuerzas reactivas*. Para una discusión más amplia puede rastrearse el concepto de *industria cultural* de Adorno (1998) o de *Precariedad* en Gerard Vilar (2017). Cf. Adorno, T., & Horkheimer, M., 1998, *Dialéctica de la ilustración*. pp. 165-212; y Vilar, G., 2017, *Precariedad, estética y política*.

lo que hoy está arriba, alegre y confiado, la Triple Alianza, la cuestión social, se convertirá en una formación de antítesis entre individuos: tendremos guerras como no las hay, pero *no* entre naciones, *no* entre estamentos: todo habrá saltado en pedazos, – yo soy la dinamita más terrible que existe. (p. 312. Carta 1170).

Todo este plan calculado por él incluye la publicación de sus textos más recientes con miras al propósito de la *Gran Política* y, esta acumulación, llevaría a la *transvaloración*. Incluso llega a calcular cuánto tiempo le tomará dicha empresa. Le escribe a Helen Zimmer (en borrador) en diciembre de 1888:

“Mi vida llega ahora a un enorme estallido, preparado desde hace tiempo: lo que haré en los próximos dos años seguirá el procedimiento de derribar todo nuestro orden vigente *Reich*, «Triple Alianza» y como quiera que se llamen todas esas exquisiteces.” (Nietzsche, 2012, pp. 321- 322).

Así las cosas, según sus planes, se publicaría *El Anticristo*, este serviría de agitación del ambiente para luego publicar *Ecce homo* (Nietzsche, 2012, p. 312). Adicionalmente, pretende enviarle, como una manera de ponerse “a resguardo de brutalidades alemanas” (Nietzsche, 2012, p. 319) como la confiscación, el primer ejemplar del texto a *Otto von Bismarck*. A juzgar por estos cálculos, el tiempo no le alcanzó para lograr lo que pretendía.

Pero, más allá de las cronologías, lo que interesa aquí es evidenciar que, con base en los textos citados, se puede constatar que en las alusiones que hace a la *Gran Política*, Nietzsche estaba en pleno uso de sus cabales y tenía muy claros sus objetivos con sus obras. Este año, por ejemplo, también lo dedicó a buscar traductores para llevar su obra al danés, al francés y al inglés.

La *pequeña política* es el devenir milenario de las fuerzas reactivas. La *pequeña política*, el vicio, el cristianismo, ordenaron el escenario de acumulación que tendría que terminar en una gran explosión: la *Gran Política*. La *Gran Política* es el marco encargado de hacer no, frente a las fuerzas reactivas, para decir sí, frente al genio. Nietzsche preparaba el escenario para enfrentarse a su suerte, para *obedecer* a lo que podían sus fuerzas, para hacer estallar el *orden vigente*. ¿No lo provocó? ¿Sus obras se quedaron cortas? ¿Su vida se desvaneció antes de lograrlo? Basta mirar la historia del siglo XX y lo que va del XXI para observar los destellos, que a veces parecen centellas, de las ideas de Nietzsche: para decir no, o para decir sí, la filosofía no ha podido dejar atrás esta dinamita. Toda lectura de Friedrich Nietzsche se enfrenta a la imposibilidad de separar sus conceptualizaciones de los días en que su cuerpo se permitía escribir: pensamiento y vida son dos palabras que han separado lo inseparable, por pretender que lo impensado es el accesorio de lo pensado.

En este sentido, todo intento por delimitar el concepto de Gran Política en Nietzsche, debe tener en cuenta su obra publicada, así como su vida hecha obra. Es decir, no es posible acá dedicarse exclusivamente a lo escrito con intenciones editoriales, ni tampoco a lo netamente póstumo o epistolar. Vale la pena a este respecto recordar las palabras de Heidegger (2014) al presentar sus lecciones sobre el filósofo: “El propio Nietzsche da nombre a la experiencia que determina su pensamiento” (p. 11). Dígase en términos adecuados a la postura de este trabajo: Friedrich Nietzsche es la experiencia que configura el horizonte de interpretación de su pensamiento. Así pues, la experiencia de la vida no es un aspecto exterior a la experiencia de su pensamiento, ni su pensamiento es la interioridad de la vida del filósofo: se trata de *una* experiencia vital que construye, crea, su propia

experiencia existencial a través de una singular afirmación cimentada en las fuerzas activas del filósofo que se piensa a sí mismo.

2 Lo reactivo y lo activo en el problema de la verdad

El problema de la ‘Verdad’ ha atravesado *toda* la historia del pensamiento. Desde la contemplación de la *Physis* hasta el positivismo lógico, pasando por el Absoluto, hay una alusión explícita a la idea de ‘Verdad’ entendida como inmutabilidad de aquello que se busca y cuya esencia es independiente del que la busca. La única relación que tiene un sujeto con la ‘Verdad’ es precisamente su carácter de buscador, pero se ha entendido, en términos generales, que su *êthos* no tiene repercusión alguna en su búsqueda. Para Nietzsche, esta es característica propia de una fuerza re-activa, en tanto que ignora su diferencia para encontrar lo semejante: hace al margen su propio *êthos* para hallar lo homogéneo que no cambia. Al contrario, Nietzsche construye un concepto de verdad que está ligado al *êthos* de quien se pronuncia. Indaga constantemente por la moral subrepticia de toda valoración, o sea, por el *êthos* del que valora. Esta verdad, distante de aquella ‘Verdad’, es fundamentalmente una construcción de sí y, por tanto, resultado de las fuerzas activas. Teniendo en cuenta estas dos manifestaciones de la voluntad de poder, fuerzas activa y re-activa, a lo largo de este capítulo se pretende, en primer lugar, distanciar la clásica acepción de ‘Verdad’ del concepto que inaugura Nietzsche de verdad como manifestación del propio *êthos*. Este concepto de verdad, genuinamente nietzscheano, está orientado y atestado desde una intensa preocupación por el estilo y el lenguaje. Por último, a la luz de dichas acepciones, se realizará un primer análisis del texto de *Ecce homo* en tanto que representa el punto más álgido del pensamiento de Nietzsche en donde se manifiesta a sí mismo como una verdad-creativa de su *êthos*.

2.1 La ‘Verdad’ epistemológica

“Mi enseñanza de que el mundo del bien y del mal no es sino un mundo aparente y perspectivo resulta una innovación de tal calibre, que a ratos se me nubla la vista y el oído sólo de pensarlo” (Nietzsche, 1884, como se citó en Ross, 1994, p. 731).

Brindar una interpretación temática de la obra de Nietzsche en lo que a su concepto de política se refiere nos lleva, necesariamente, a preguntarnos por su noción de verdad. En el marco de diferentes textos, el filósofo alemán ha criticado la idea de ‘Verdad’ de los filósofos y de la tradición en general y la ha denunciado como la máscara de convicciones aceptadas previamente. Dicho en otros términos, la ‘Verdad’, con su pretendida universalidad, no es otra cosa que un dogma analizado, convertido en deducción arbitraria²¹, pero en ningún caso una certeza universal. Sin embargo, la noción que hay en Nietzsche de verdad ha sido ampliamente analizada por los lectores del filósofo, así como también ampliamente criticada. Pero, lo que interesa aquí, más allá de las críticas de la filosofía posterior a Nietzsche (específicamente de la segunda mitad del siglo XX), es necesario mostrar que una crítica del *concepto* de ‘Verdad’ parece sucumbir ante una aporía, a saber: una afirmación que diga que no hay ‘Verdad’ implicaría aceptar que dicha afirmación es, a su vez, una ‘Verdad’. Por esto, este apartado pretende analizar esta aporía en Nietzsche para poder analizar las implicaciones que todo ello conlleva en la idea de Política.

Un pensamiento como el de Nietzsche, que afirme que no existen *hechos* al margen de las interpretaciones, que absolutamente todo, es perspectiva, voluntad de poder, envuelve

²¹ Foucault (2014b) siguiendo a Nietzsche, presenta el concepto de “verdad” en la historia de la filosofía como parte de uno de los sistemas de exclusión que tienen una base institucional. Es decir, la “verdad” como interés constitutivo de las instituciones que de una u otra manera manejan y controlan lo que se dice en las diferentes prácticas discursivas. (p. 22).

la lectura y todo intento de comprensión en un gran escollo que a él mismo no le era ajeno. Este escollo puede verse desde dos caras que, no obstante, pertenecen a la misma moneda. En primer lugar, suponiendo que la teoría del perspectivismo sea cierta, ¿no se cae de nuevo en el dogmatismo de defenderla como una ‘Verdad’? Esto implicaría otro problema, a saber, que ella misma sea una interpretación y por tanto se anule a sí misma. En segundo lugar, y ligado al anterior, si lo que se conoce no es sino el residuo de una larga cadena de luchas, ¿cómo es posible formular una teoría que evidencie este proceso que se supone no conocemos?

Pues bien, si tenemos en cuenta y aceptamos todo esto, es necesario reconocer que pretender ver una ‘Verdad’ en el perspectivismo es de entrada una pregunta mal formulada, en la medida en que Nietzsche ha evidenciado el carácter histórico de esa ‘Verdad’. En otros términos, implicaría volver a plantear el problema en términos metafísicos y universales. El inconveniente radica en el hecho de que no podemos abandonar nuestra manera de pensar: por mucho que se explicita el carácter de la ‘Verdad’, seguiremos pensando en los términos de la tradición; no podemos exceder los límites del lenguaje. Dicho de otra manera, es la lógica y la costumbre a ella la que nos captura en sus trampas. Cabría pensar, más acorde a la teoría misma, que su formulación es el resultado de una voluntad de poder que ha afinado sus sentidos, puesto que no se puede afirmar que, por el hecho de que todo sea interpretación, todas tengan el mismo valor (esto tendría grandes implicaciones en cualquier idea de política). Entonces, se trataría en este caso de una capacidad especial de avizorar, de escudriñar, no como un don, sino como un ejercicio. Se trata, en último término, no solo de llegar a la profundidad o incluso al fondo, sino por debajo del fondo, ser *subterráneo*

(*Untergründlich*). Foucault (1967), en la conferencia que pronuncia en el *Colloque de Royaumont* sobre *Nietzsche, Freud y Marx*, lo plantea en los siguientes términos:

Yo pienso en particular en ese largo debate que Nietzsche no ha cesado de sostener con la profundidad. Hay en el pensamiento de Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de consciencia que él denuncia como una invención de los filósofos; esa profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche muestra cómo ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara; de tal manera que el intérprete debe, desde que él recorre los signos para denunciarlos, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esa profundidad de la interioridad es en realidad otra cosa que aquello que ella dice. Es necesario por consiguiente que el intérprete descienda, que él sea, como dice, “el buen excavador de bajos-fondos”²² (p. 186).

El perspectivismo, como teoría, es el resultado de un análisis mucho más riguroso sobre sí mismo: una capacidad filológica. En otras palabras, plantarse en la dicotomía ‘Verdad’ y ‘Falsedad’, como términos universales, constituye simplemente una resignación del conocimiento. Una mirada sobre los procesos que acaecen y que son previos a la perspectiva que adviene a la consciencia es perfectamente posible: se requiere simplemente de una cierta fineza y capacidad de duda e inquietud. Dice Nietzsche (2008d):

²² La referencia que utiliza Foucault es de *Aurora*, el fragmento 446 (Nietzsche, 2017a, p. 309; 2009b, M-446). El término que usa Nietzsche, y que Foucault traduce como “*fouilleur des bas-fonds*”, es “*Untergründlichen*”. Esta palabra, que se ha querido traducir en el cuerpo de este texto como “subterráneos” teniendo en cuenta el contexto del fragmento de *Aurora*, quiere significar a aquellos intérpretes que sumergen su cabeza por debajo del propio fondo. La preposición *Unter* indica estar o posicionarse por debajo de... En este caso, aquello que se encuentra encima es el fondo, el pensador que llega al fondo: *gründliche Denker*. Así pues, el pensador que ha afinado sus sentidos, es aquel que indaga sobre el fondo mismo.

En contra de esa voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie – pues toda superficie es un manto – actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento a tomar y *querer* tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la consciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo, suponiendo que, como es debido, haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo sus ojos para verse a sí mismo y esté habituado a la disciplina rigurosa, también a las palabras rigurosas. Ese pensador dirá: ‘hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu’. (pp. 191-192)

El pensador valiente entonces, en este caso Nietzsche, tiene el suficiente atrevimiento y los sentidos de tal modo afinados, que es capaz de escudriñar en su propia perspectiva y ver, paulatinamente, sus propias inclinaciones y sus propios encadenamientos discursivos, lógicos, etcétera: en pocas palabras, a indagar en sí mismo sobre la lucha de sus *instintos*. El otro, el resignado, el condenado a la perspectiva de rebaño, simplemente acepta las configuraciones dadas, lo ya simplificado para él. “[...] la tendencia a asimilar y equiparar es característica de la vista débil.” (Nietzsche, 2011b, p. 193). El escudriñador, por el contrario, es capaz de “ver algo que aún no tiene nombre, que aún no puede ser nombrado aunque esté a la vista de todo el mundo. Siendo los hombres lo que son, sólo el nombre les hace las cosas visibles” (2011b, p. 200). Se entiende a la luz de estos planteamientos el hecho de que Nietzsche (2008d, p. 68), diga que la fortaleza de un espíritu se mide por la cantidad de verdad soportada (*cf.* Nietzsche, 2017b, p. 23). Esto quiere decir que, la fuerza de un espíritu radica en qué tanto requiera de la simplificación y qué tanto sea capaz de

examinar los ‘bajos fondos’, de ser *subterráneo*, esto es, romper con la profundidad y con el propio fondo.

Cabe aún hacer una última y fundamental precisión. Nietzsche no desconoce, pese a todo lo anterior, el hecho de que, en efecto, no podemos eximirnos a nosotros mismos de vernos a través de la óptica perspectivística, bien que sí podamos ahondar en ella. Pero ahondar en ella no quiere decir de ningún modo superarla. No tenemos derecho alguno a afirmar, por ejemplo, que haya otro tipo de perspectivas distintas a la de nosotros: sin embargo, de acuerdo con Nietzsche, constituye más abuso y arrogancia asegurar que sólo existe nuestra perspectiva.

En síntesis, la noción de verdad de Nietzsche sugiere una tal acepción que, a juzgar por la carta que ha servido acá de epígrafe, también a él dejaba atónito. Una teoría que deja fuera de lugar a la metafísica, pero también a toda interpretación cabal. Una interpretación concluyente implicaría además un profundo peligro: la aniquilación. Como se verá, es posible plantear la hipótesis, en cuanto ficción, que ese enero de 1889 en que Nietzsche es internado constituya quizá el culmen del mayor peligro: haber llegado al signo primigenio o, lo que sería lo mismo, al caos innombrable, al todo de las perspectivas, el último eslabón de sus desplazamientos.

Véase una de las formulaciones más lúcidas y abismales de la noción de verdad que encontramos en Nietzsche: una noción que termina por indagarse a sí misma bajo sus propios preceptos. Cito *in extenso*:

Hasta dónde alcanza el carácter perspectivista de la existencia, y, sobre todo, si ésta tiene un carácter más, si una existencia sin interpretación, sin ‘sentido’, no se

convierte en una ‘cosa carente de sentido’, si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretadora* – como es justo, esto no puede ser determinado ni siquiera por el análisis y auto examen más asiduo y minuciosamente concienzudo del intelecto: porque el intelecto humano no puede sustraerse a verse a sí mismo en este análisis bajo sus formas perspectivistas y *sólo* bajo ellas. No podemos salir de esta óptica nuestra: es una curiosidad sin esperanza el querer saber qué otros tipos de intelectos y perspectivas *podría* aún existir: por ejemplo, si se conciben seres cuya noción del tiempo sea hacia atrás (lo cual determinaría otra dirección de la vida y una noción diferente de causa y efecto). Mas opino que hoy día, cuando menos, nos es ajena esa ridícula arrogancia de decretar desde nuestro rincón que únicamente desde este rincón es *lícito* tener perspectivas. El mundo se nos ha convertido en más ‘infinito’: en tanto que no podemos descartar la posibilidad de que *comporte infinitas interpretaciones*. [...] (Nietzsche, 2011b, pp. 302-303).

2.2 La verdad ética: la cuestión del estilo

Hasta aquí se ha hecho alusión únicamente a lo que podríamos llamar con Nietzsche la ‘Verdad’ de los filósofos. Esta noción es comentada por Nietzsche en no pocas ocasiones y siempre criticada con crudeza. No obstante, se encuentran menciones del filósofo alemán sobre el término verdad aplicada a su propio pensamiento, a su propia *experiencia* del pensamiento, que parece gozar no solo de mayor indulgencia, sino incluso de una decidida exaltación:

¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (–el creer en el ideal–) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el

conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... *Nitimur in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad. (2017b, p. 23)²³.

¿Se trata acaso de una contradicción como ha querido verse en muchos de sus conceptos? ¿Se trata quizá de un viraje de su propio pensamiento? Hay que ser enfáticos al afirmar que se trata de conceptos diferentes. Sería ciertamente incongruente ver en el término *verdad* de este fragmento aquella caricaturizada en la *historia del error*: el “yo Platón, soy la *verdad*”, es una ‘Verdad’ “descubierta”, inmutable, de la que Nietzsche se burla al mostrarla como la afirmación del filósofo, pero que se expone como la esencia del mundo (lo mismo dirá de Aristóteles, de Kant, entre otros). Esta es entonces una ‘Verdad’ de-velada, constitutiva y no constituida. La verdad que se atribuye a *sí mismo* y que ha sido siempre prohibida, es constituida y no constitutiva. En suma: primera ‘Verdad’, producto de fuerzas reactivas; segunda verdad, producto de fuerzas activas. Así, lanzarse hacia lo prohibido, no es otra cosa que atreverse, no a reaccionar frente a lo que me viene de fuera, sino a la acción de la interpretación de la propia existencia (Nietzsche, 2017b, pp. 64-65). Vista así, esta verdad es la de los *Untergründlichen* (cf. Nietzsche, 2017a, p. 309; 2009b, M-446).

²³ El subrayado es nuestro.

Foucault (2014a) también reconoce esta diferencia en el *acto del decir verdadero*: mientras, por un lado, este puede manifestarse como *conocimiento objetivo*, de lo que se trata acá es de la forma *alethúrgica* de mentarse a sí mismo:

[...] la producción de la verdad de los individuos mediante procedimientos lógico-experimentales, no es después de todo sino una de las formas posibles de la aleturgia. La ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero. (p. 25)

Esta perspectiva de análisis evidencia que cuando se trata de la ‘Verdad’ de los filósofos se hace referencia a una pretendida ‘Verdad’ por correspondencia, a la fría ‘Verdad’ dialéctica, a la ‘Verdad’ concluida y deducida desde las experimentaciones de la ciencia, a una ‘Verdad’ que presuntamente menta el mundo. En el caso de aquella noción que aplica Nietzsche a su propio pensamiento, se hace referencia a una verdad de naturaleza muy distinta. Se trata de una verdad referida al sujeto que toma distancia de toda correspondencia epistemológica. Pero se aleja también de todo estímulo externo que obstaculice la manifestación de sí mismo y que corra el peligro de manifestar, soterradamente, la *verdad* de otro (pensamiento reactivo):

El docto, que en el fondo no hace ya otra cosa que “revolver” libros [...] acaba por perder íntegra y totalmente la capacidad de pensar por cuenta propia. Si no revuelve libros, no piensa. *Responde* a un estímulo (un pensamiento leído) cuando piensa, –al final lo único que hace ya es reaccionar. (2017b, p. 65)

Más bien, se trata de una verdad que menta el sujeto sobre sí mismo: no es una verdad por correspondencia sino una correspondencia con la verdad de sí. Las

elucubraciones sobre si esa verdad es el espejo de lo real no es otra cosa que un modo más de entender la noción: un modo más del conocimiento, un modo perspectivístico pero nunca concluyente, universal o único de la verdad.

2.2.1 La verdad en *Ecce homo* o el ditirambo a la vida²⁴

Si bien nos referiremos acá a *Ecce homo*, el exergo proviene de un texto anterior, aunque inconcluso: *Así habló Zaratustra*.

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado?

A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo [...]

Para mí - ¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún fuera! Mas esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto!

¿No les han regalado acaso a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necesidad es el hablar: al hablar, el hombre baila sobre todas las cosas.

¡Qué agradables son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor sobre multicolores arcoíris. (2016, pp. 352-353)

²⁴ Cita indirecta de *Ecce homo* (2017b, p. 44), en el que se destaca su *Zaratustra* como ditirambo a la soledad. Esta soledad, dicho sea de paso, se interpreta acá no desde la perspectiva del anacoreta, sino desde la perspectiva de la construcción de sí mismo sin que medie ningún *afuera*. Nietzsche habla de su *Zaratustra* como un ditirambo a la soledad y – aclara – entiende esa soledad como un retorno hacia sí mismo: “pero yo necesito *soledad*, quiero decir, curación, retorno a mí mismo, respirar un aire libre, ligero, juguetón. Todo mi *Zaratustra* es un ditirambo a la soledad o, si se me ha entendido, a la *pureza*”.

Se ha dicho que la verdad de sí no es tampoco una verdad por correspondencia: es más bien una construcción de sí, una interpretación de sí desde el más puro sentido del espíritu libre; la verdad no es una afirmación de espejo, sino una reconfiguración de espectro; el *testimonio* de sí que lleva a cabo Nietzsche es, quizá, una especie de licencia poética que se reconoce ilusoria pero constitutiva.

Nietzsche reconoce una distancia entre lo que presuntamente es el mundo con aquello que mentamos: las palabras median; el lenguaje simboliza, re-configura y logifica. La verdad, por tanto, solo puede estar en el campo del lenguaje, en el hogar de lo metafórico, pues *no existe nada fuera-de-mí*. No obstante, no es un “giro copernicano” hacia la interioridad del sujeto, porque, por un lado, este tampoco existe más allá de la artimaña de la filosofía y, por otro lado, no se pretende una mención desinteresada de lo *que se es*: es, más bien, una *configuración* de sí mismo. Vista así esta configuración sigue siendo ficcional y poética (*dichtung*); nuestro ojo logifica y poetiza, es decir, es ficcional (Nietzsche, 2009b, NF-1881,15[9]). La distancia entre el mundo esencial y nuestra interpretación humana, nuestras metáforas, son decididamente *mentiras* esenciales, mas construcciones del *nosotros mismos*. ¿Y cuál es nuestra herramienta? El lenguaje.

Puede afirmarse que la noción de la verdad en Nietzsche adquiere cruciales matices en uno de sus últimos textos: *Ecce homo*. El manuscrito de este texto fue culminado y enviado a la imprenta en noviembre de 1888, apenas pocos meses antes de la famosa escena de Nietzsche en Turín. Por esta razón y por el tono bastante disímil si lo comparamos con sus anteriores obras, *Ecce homo* ha sido visto por muchos como un texto escrito en las vísperas del delirio o en medio del delirio mismo. Sin embargo, hay suficientes indicios para pensar que se trata, por fin, de la vida hecha texto y del pensamiento hecho vida. Dicho en

otros términos, hay suficientes razones para pensar que esta obra constituye más bien el último eslabón de los desplazamientos: el mentarse a sí mismo *verdaderamente* (2017b, p. 21). No se trata acá ya de las elucubraciones metafísico-epistemológicas de la ‘Verdad’ como potencialidad de comprensión del objeto, sino de la verdad del sujeto mismo como constructor que se construye, de la verdad del discurso que se dice a sí mismo desde la experiencia del pensamiento y no desde la esencialidad del objeto. No es ya la ‘Verdad’ de la *episteme*, sino la verdad de la *ética*. Es esta entonces la verdad que abre el horizonte de las perspectivas para escapar (aun cuando sea momentáneamente) de las determinaciones discursivas y fácticas del dominio de la política “positiva”. Aquí entra en juego la construcción *parrhesiástica* del sujeto *Nietzsche*.

Por supuesto, no se pretende afirmar en Nietzsche una construcción del concepto de *parrhesía*. Sin embargo, más allá de las resistencias nominales, justamente lo que se busca es hacer evidente que la postura del filósofo alemán sobre la verdad y la vida, es decir, sobre las posibles formas en que estas se encuentran y no dejan de confluir, coinciden con el análisis que del término hace Foucault. En últimas, lo que buscó Nietzsche toda su vida fue hacer de su interpretación, de su perspectiva, de su *verdad*, un *modo de vida*, un *estilo*, una *estilística de la existencia*. Este estilo propio, está lejos de la insidia del filósofo de Occidente que hace de su foco una hermenéutica de lo esencial, o sea, una metafísica de lo universal.

2.2.2 Nietzsche y la escritura: un bios estético

“Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos” (Nietzsche, 2017b, p. 72).

“También hay que hacer [...] una historia de la vida como belleza posible” (Foucault, 2010, 174).

“[...] hay que hacer de la propia vida una inconfundible obra de arte”
(Safransky, 2001, p. 93).

La postura más tradicional de la filosofía ha puesto su foco en la epistemología que, a los ojos de Nietzsche, no se diferencia de la metafísica. La filosofía más ortodoxa, los filósofos por antonomasia, han seguido de cerca, ya desde el siglo XVII, la dicotomía cuerpo-alma como un escollo del que es necesario hablar y preguntarse. En las fronteras de esta tradicional dicotomía se encuentran otras tantas categorías binarias que no dejan de hacer mella en el pensamiento occidental: verdadero-aparente, idealismo-empirismo, sujeto-objeto, fenómeno-noúmeno, entre otros. Nietzsche no cesa de oponerse a este desmembramiento de la experiencia de la vida: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*” (Nietzsche, 2015a, p. 72). ¿Habrá entonces que refutar esta dicotomía epistemológica? ¿Habrá que demostrar argumentativamente la falsedad de esta ambivalencia metafísica? Nietzsche no refuta ideales, sino que se pone los guantes: el *parrhesiasta* no demuestra, sino que *dice verdaderamente*. Es este testimonio ético el que interesa aquí y no las demostraciones.

De modo muy distinto, *Ecce homo* es la manifestación de la vida activa, es el testimonio de una vida que experimenta el pensamiento en sí misma. Pensamiento y vida no son dos caras de la misma moneda, sino el acto de veridicción que elige dos modos poéticos (*dichterisch*) de manifestación. Veamos un ejemplo de la indistinción que se ostenta en Nietzsche (2017b):

Esta «cultura» [la alemana] que desde el principio enseña a perder de vista las *realidades* para andar a la casa de metas completamente problemáticas, denominadas

metas «ideales», por ejemplo la «cultura clásica»: ¡como si de antemano no estuviera condenado el unir «clásico» y «alemán» en un único concepto! Es más, esto produce risa –¡imaginemos un ciudadano de Leipzig con «cultura clásica»! De hecho, hasta que llegué a los años de mi plena madurez yo he comido siempre y únicamente *mal* – expresado en términos morales, he comido «impersonalmente», «desinteresadamente», «altruísticamente», a la salud de los cocineros y otros compañeros en Cristo. Por ejemplo, yo negué muy seriamente mi «voluntad de vida» a causa de la cocina de Leipzig, simultánea a mi primer estudio de Schopenhauer (1865). Con la finalidad de alimentarse de modo insuficiente, estropearse además el estómago; este problema me parecía maravillosamente resuelto por la citada cocina [...] Pero la cocina alemana en general, ¡cuántas cosas no tiene sobre su conciencia! (pp. 48-49).

No hay ningún reparo lógico en pasar de hablar de la “cultura alemana” a la manera de alimentarse. La alimentación, así como el clima y hasta los tipos de lectura que se realizan hacen parte de las disertaciones de *Ecce homo*. Estos asuntos no son, bajo ningún término, digresiones, sino parte nuclear de la exposición. Solo así se comprende la entusiasta resistencia hacia Flaubert: “La carne del trasero es cabalmente el *pecado* contra el espíritu santo. Solo tienen valor los pensamientos *caminados*” (2015a, p. 48). Ya en apartados anteriores Nietzsche (2017b) había relacionado el carácter, la finura y la gentileza del corazón con el estómago (p. 38). En la *genealogía de la moral* (2008c), un año antes de la entrega del manuscrito de *Ecce homo*, había considerado el origen del problema de la moral sacerdotal en su “neurastenia intestinal” (p. 44). Sumergidos insoslayablemente en las redes del lenguaje del ser, terminamos viendo aquí una relación entre el cuerpo (lo fáctico) y el

alma (lo metafísico); inevitablemente nuestra perspectiva que nos viene de afuera (moral de rebaño), nos obliga a ver al cuerpo actuando sobre lo no-físico, cuando no es más que la manifestación del devenir activo de la vida misma.

De modo pues que la verdad de que aquí se trata no es la que se opone al mundo aparente; la verdad no es la antítesis de lo falso, ni es el develamiento de la esencia, más aún, la verdad no es la antítesis de nada, sino, únicamente un modo de vida que se expresa y se manifiesta en su vitalidad. Es por esto que a Nietzsche (2017b) le es lícito, más que descubrir, *oler* la verdad:

Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en *oler*– la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz... Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no” (p. 152).

La característica del mendaz no es entonces la falta de correspondencia entre lo real y su interpretación, puesto que la interpretación es ya una actividad que pone sentido; tampoco se trata de la deliberada falsación de lo real, sino, simplemente, la sumisión ante el *afuera*, esto es, la claudicación ante lo inmutable y las fuerzas reactivas. Así como la mentira se huele, desde ella, la verdad emerge, de manera que en la identificación de las fuerzas reactivas se posibilite el acto de creación verdadero, es decir, vital.

Por otro lado, hace parte también del *testimonio* de la vida, la relación con las lecturas. La lectura para Nietzsche, no debe ser un móvil del pensamiento, sino una especie de perpetua confrontación. La lectura, además, de ida y vuelta, es una experiencia que solo puede comprenderse en tanto que se haya vivido. Esto nos obliga a concluir que no se

aprende de la lectura más que aquello que nosotros hemos ya experimentado y volcado en la lectura misma. Dice Nietzsche (2017b): “En última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia” (p. 74). Es entonces confrontación puesto que no somos, no podemos ser, pasivos ante los textos; es confrontación con nosotros mismos, con aquello que ya se sabe. La lectura no es, pues, la recepción desinteresada e inocente de signos primigenios.

Es apenas de esperar que, conectado con la lectura, no podría hablarse de la escritura como comentario o como simple exégesis del *afuera*: esto sería reaccionar, mas no crear. La escritura entonces es la manifestación del *sí mismo*. Y este énfasis debe ser doble: la escritura *no* es el sí mismo y, además, la escritura *es* la manifestación del *sí mismo*. Pero este “*sí mismo*” no es el reflejo de la palabra que representa, sino la presentación originaria de aquello que ha sido construido: “¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado?” (Nietzsche, 2016, p. 353).

Es por esta razón que encontramos la escritura como un tema insoslayable e inexhaustible en cualquier intento de interpretación. No es un secreto que Nietzsche demostró tener el más variado dominio del estilo en la escritura de la lengua alemana. No es un secreto, tampoco, que desplegó este dominio en diversos de sus textos provocando una ola interminable de interpretaciones sobre este respecto. Si bien no es el interés de este escrito realizar un estudio exhaustivo de los modos de escritura de Nietzsche, baste con recordar las propias consideraciones del filósofo alemán sobre sus intenciones con el estilo:

Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi *arte del estilo*. Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* de

esos signos – tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades el estilo– [...] Buen estilo *en sí* – una *pura estupidez*, mero “idealismo”. (Nietzsche, 2017b, p. 79)

El estilo, el modo de escritura, es entonces una manifestación de una “tensión interna”, un modo de comunicarla. La arbitrariedad o el azar no entran en juego en la elección del estilo, puesto que obedece a una manera de comunicar aquello que *se es*. Y aquello que se es, entra en juego en la construcción del estilo. Es posible entender entonces el sentido del epígrafe signado. El estilo, el más variado dominio del estilo, es una construcción propia que se aleja de todo *afuera*, de todo pensamiento que no sea un constructo *mío*, pero no soy *yo mismo*, sino el modo de manifestación de sí: “una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos”. El estilo es la manifestación de la *verdad de sí*, es el testimonio. Para decirlo en términos de Foucault (2014a): “[...] es el conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso” (p. 24). Y, claro está, lo falso acá no es lo irreal o lo epistemológicamente erróneo, sino lo mendaz, la fuerza reactiva, la moral de rebaño, el último hombre: el espíritu libre en oposición al sacerdote, Zaratustra en oposición al camello, el ultra-hombre comiéndose la cabeza de la serpiente.

Además, esta manifestación que es el estilo, no puede ser comprendida sino por aquel que ha vivenciado dicha manifestación: lo que se dice se transforma en lo dicho, es decir, en texto, y por tanto a la espera de un lector que es: “un monstruo de coraje y de curiosidad y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato.” Y, dice más adelante: “[...] Dando siempre por supuesto que haya oídos, – que haya

hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con que *es lícito* comunicarse” (Nietzsche, 2017b, pp. 78-80).

Ecce homo abunda en alusiones, no solo hacia el cuerpo y la fisiología, sino hacia el testimonio, el *sí mismo*, la construcción de sí a través de la escritura y del decirse. Como ya se ha resaltado, esta perspectiva de la escritura toma distancia del discurso racional y universal del saber filosófico occidental. Nietzsche considera que este discurso de ‘Verdad’ nace con Sócrates-Platón. No obstante, es importante precisar, de la mano de Foucault, que ya Platón había escrito sobre la diferencia entre un *modo de vida* y una metafísica del alma, esto es, entre una verdad de la propia existencia y una ‘Verdad’ universal que yace inmutable en los confines del alma humana. Curiosamente – y quizá paradójicamente – Foucault encuentra en el *Laques* de Platón una de las primeras menciones directas a la búsqueda de la verdad en la existencia y no en la eternidad del alma, encontrada esta última en textos como el *Alcibiades*. La radical diferencia – y, por tanto, su importancia – entre estos dos textos se encuentra en ver en la existencia la posibilidad de un *bios estético*. Esto implicaría no ya la dicotomía cuerpo-alma en favor de una ontología del alma, sino la vida en su manifestación y en su modo de conducirse. Dice Foucault (2010):

En el *Laques* [...] la autoinstauración ya no se hace en absoluto conforme al modo del descubrimiento de una *psykhé* como realidad ontológicamente distinta del cuerpo, [sino] como manera de ser y manera de hacer, manera de ser y manera de hacer que – se dice explícitamente en el *Laques*– es necesario explicar a lo largo de toda la existencia. [...] [En el *Laques*] Nos conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos. (p. 172)

Según esto, la verdad en el *Laques* no se corresponde con la del alma inmutable y, por tanto, con la ‘Verdad’ que trasciende al hombre fáctico; la verdad en el *Laques* hace referencia a la manifestación en la vida misma. Mas, entiéndase bien, esta vida no es una concepción metafísica u ontológica, tampoco una concepción epistemológica de una vida que *conoce* o que se *conoce*. Antes bien, esta vida es un *modo de vida*.

3 **Decir verdaderamente no es descubrir la ‘Verdad’**

En el filósofo, el hombre del amor a la verdad y de la vida consciente, vida y doctrina tienen que estar siempre de acuerdo [...] si el filósofo es llamado a vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive. [...] Desde que la filosofía, sólo de forma hipócrita, es capaz de vivir lo que dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive. (Sloterdijk, 2003, pp. 176 – 177)

Me parece que en el cinismo, en la práctica cínica, la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada [...] se articula de manera muy vigorosa con el principio del decir veraz, del decir veraz sin vergüenza ni miedo, el decir veraz ilimitado y valeroso, el decir veraz que lleva el coraje y la osadía hasta convertirse [en] intolerable insolencia. (Foucault, 2010, p. 177)

“[...] me parece indispensable decir quién soy yo. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de ‘dar testimonio’ de mí” (Nietzsche, 2017b, p. 21).

En el trasegar de las páginas que han antecedido se han contrapuesto dos tipos fundamentales de verdades: la ‘Verdad’ que pre-existe a todo intérprete y la verdad que emerge y se manifiesta como construcción de un intérprete: ‘Verdad’ epistemológica y verdad del *êthos*. No obstante, Foucault (cf. 2014c, p. 49), identificando estos modos distintos de manifestación de verdad, forja – o, como él mismo lo resalta, retoma – la palabra *alethurgia* para enmarcar todo acto o toda liturgia a través de la cual se hace hablar a la verdad, sea a través de la demostración, sea a través de la palabra del oráculo o sea a través de la manifestación de lo verdadero para sí. Todas estas manifestaciones tienen una característica en común: hacer emerger la verdad, aun cuando sus modos de manifestación sean diversos. Este punto en común llámese, para Foucault, *alethurgia*. Así mismo, forja el

concepto, ya que no la palabra, *pahrresía*, para significar un tipo de manifestación específica de la verdad que obedece al propio *êthos*. Teniendo en cuenta estos dos conceptos, este capítulo pretende delimitar el camino para una lectura del acontecimiento *Nietzsche* que permita distanciarlo de la ‘Verdad’ de Occidente y lo instaure en el coraje de la manifestación de la verdad de sí. Para ello, se hace necesario precisar el concepto de *parrhesía* como un modo peculiar de *alethurgia*, de modo que, luego, se pueda comprender a Nietzsche como *parrhesiasta*.

Nietzsche es un testigo de la verdad y, simultáneamente, un asiduo detractor del hombre de la ‘Verdad’. Occidente, hasta Nietzsche, ha sido presa del monopolio de la ‘Verdad’. Es por esto que no se trata, de acuerdo con Foucault, de rescatar el no respondido problema del ser en la filosofía, sino de la desatendida vida filosófica que se atesta en su existir. Así las cosas, Nietzsche no es solo un reputado ejemplar de la vida como *alethurgia*, sino un cínico de la modernidad, esto es, un *parrhesiasta*. Este deliberado anacronismo o, mejor, esta intempestiva afirmación, será lo que se mostrará en los dos siguientes apartados: la *parrhesía* como insolencia y Nietzsche como acontecimiento *aletúrgico* y como *parrhesiasta*.

3.1 *Parrhesía* como concepto

La ortodoxa filosofía es ontología. No es, sin embargo, la “ontología del presente” exaltada por Foucault que se inaugura con la *aufklärung* de Kant²⁵. Es, más bien, la historia de la búsqueda de la correspondencia del discurso con la ‘Verdad’: se pretende un discurso

²⁵ “Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2011, p. 39)

que refleje al *ontos*. Por supuesto, este hipotético discurso supone la separación entre el ser y lo que se dice. El ser es aquí extrínseco al discurso y, por tanto, a la vida del filósofo: el filósofo la descubre y su palabra refleja el descubrimiento. Este análisis lleva la impronta soterrada de la perspectiva epistemológica que desdeña la apuesta por la vida filosófica. La ‘Verdad’ del discurso debe corresponder con las cosas (verdad por correspondencia) y estas son independientes de todo modo de vida.

Por su parte, la *Aufklärung* de Kant se pregunta, por primera vez, por el lugar del discurso en el presente, esto es, por aquello que somos, por aquello que se es²⁶. Este primer viraje radica en que ahora la “esencia” se enmarca en el devenir histórico y no ya en lo inmutable. Nietzsche, en *Ecce homo*, no se pregunta cómo se llega a ser lo que se es, sino que lo atesta. Segundo viraje: es testigo en primera persona de su verdad. No se habla ya de una epistemología como rama de la filosofía: más bien se habla de una postura ética, una *alethurgia* que produce la verdad en el escándalo del decirse. En este sentido, la verdad de la pesquisa no es una correspondencia semántica con el *ontos*, sino un compromiso con el propio manifestarse. Es por esto que la vida-obra de Nietzsche no ha de ser entendida como una confrontación con la verdad del enunciado (ni siquiera con la forma en la que se enuncia), sino con la verdad de quien la profiere; los planteamientos de Nietzsche deberán ser entendidos como la manifestación de un ser que dice la verdad de sí y produce dicha verdad en el propio acto discursivo.

Se tienen en escena – con algunos siglos de distancia entre ellos –: la primera intención de efectuar una ontología del presente, la atestación de aquello que se es (posible

²⁶ Se sigue aquí la lectura que hace Foucault de Kant; no obstante, siendo este un trabajo sobre el fenómeno Nietzsche, es importante destacar que, para este, Kant sigue siendo un síntoma de la *décadence*, un “cristiano alevoso” (Nietzsche, 2015a, p. 69).

gracias a un viraje que se cuestiona por su propio devenir); segundo, una transvaloración de la relación entre la verdad y el que enuncia; y, finalmente, se suma Foucault, no solo para incorporarse a esta nueva ontología, sino para identificar modos de resistencia, esto es, para encontrar el modo de dejar de ser aquello que se es: “Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 2007b, pp. 12-13).

Ahora bien, en lo que aquí respecta, se presenta en el segundo acto a Nietzsche como un *parrhesiastés*. En este acto del decir verdadero, en franca oposición al descubridor de la ‘Verdad’, se resalta al filósofo alemán como un cínico: la figura del insolente que tiene el *coraje* de manifestar la verdad frente al teatro de la ‘Verdad’.

En diversos momentos Foucault resalta el itinerario por el cual llegó a interesarse por el concepto de *parrhesía* (Foucault, 2011, pp. 18-23; 2010, pp. 19-27; 2017, pp. 27-31). Este itinerario que narra se evidencia, a su vez, en el trasegar de los cursos que dicta en el *Collège de France* entre los años 1982 y 1984, primero desde una lectura de la dirección de conciencia (en el cristianismo) y luego, en su último año, incluyendo al cinismo entre los modos de *parrhesía*. Se evidencia, además, en la conferencia dictada en 1982 en la Universidad de Grenoble. En esta conferencia, Foucault (2017) explica así el porqué de este interés: “[...] creo que el papel crítico, la actitud crítica en nuestra sociedad, ya sea desde el punto de vista filosófico, político o religioso, es algo que deriva, que proviene del papel del *parrhesiasta* descubierto, inventado por la filosofía griega” (p. 107). En estos años, se muestra la importancia de la noción de *parrhesía*, no solamente en los clásicos griegos, sino incluso en los filósofos grecolatinos.

Como suele ocurrir en las investigaciones en filosofía, el foco puesto en la *parrhesía* no lo toma Foucault con un ánimo de reconstrucción erudita del concepto, sino, como una necesidad que adviene del desarrollo mismo del trabajo. En el curso de 1984, *El coraje de la verdad* – continuación del curso del año inmediatamente anterior – se inicia el curso destacando aquello que lo llevó al concepto en cuestión. Se hallaba en la búsqueda de las relaciones entre el sujeto y la verdad de sí mismo y – resalta –:

me vi en la necesidad de detenerme en la noción de *parrhesía* como elemento constitutivo del decir veraz sobre sí o, más precisamente como elemento que califica al otro necesario en el juego y la obligación de decir la verdad sobre uno mismo (Foucault, 2010, p. 25).

Es importante esta precisión puesto que la *parrhesía* en sus orígenes no será propiamente la práctica del decir veraz sobre sí mismo. *Parrhesía* es el decirlo todo: el *pan-rhema*, hace referencia al decir y, ciertamente, ese decir se enmarca en el todo. Este decirlo todo, sin duda, está relacionado con la necesidad de no ocultar nada de lo que se piensa. Mas esta necesidad no está vinculada inicialmente a la verdad de sí, sino a la transparencia de opinión en el decir. Dice Foucault (2017):

Quien se vale de la *parrhesía*, el *parresiastes*, es alguien que dice todo lo que piensa. Dice todo, *pan-resia*, no oculta nada, abre su corazón y su mente a otras personas. Se espera que en la *parrhesía* las palabras, los discursos, den una descripción exacta, una expresión completa de lo que piensa quien habla [...] (p.80).

No obstante, siendo el foco de interés las relaciones entre el sujeto y la verdad de sí, carecería de interés la simple transparencia en el habla del que pronuncia el discurso. Hay un

factor crucial en la historia de la práctica de la *parrhesía*: la vinculación entre el sujeto, el que pronuncia el discurso, y lo que dice. Hay una suerte de doble vinculación entre el que se pronuncia y lo enunciado: en primer lugar, lo que dice, lo cree verdaderamente y, en segundo lugar, entrega su propio ser en lo que dice.

[El] acto parresiástico, de la enunciación parresiástica, que es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero. Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla (Foucault, 2011, p. 80).

En su primera vinculación con el enunciado, el *parrhesiastés* enuncia la verdad porque está convencido de que lo es. Enunciar aquí la verdad se distancia del tipo de demostración sofística en la cual el argumento busca ser persuasivo, pero no compromete al emisor. La verdad del *parrhesiasta* es el acto a través del cual manifiesta una verdad en la que él mismo cree. Se trata entonces de una suerte de pacto consigo mismo; esta ligazón que constituye el pacto se convierte en el vehículo del propio ser del que enuncia. Dice Foucault (2011):

[...] dentro del enunciado parresiástico hay algo que podríamos calificar de pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo. Pacto que a su turno también tiene dos niveles: el nivel del acto de enunciación y [el nivel], implícito o explícito, a través del cual el sujeto se liga al enunciado que acaba de decir, pero asimismo a la enunciación. (p. 81).

En este sentido, la verdad de la que se trata en el acto *parrhesiástico*, no es la ‘Verdad’ de la ontología, ni la ‘Verdad’ de la epistemología. Es una relación con la verdad de naturaleza muy distinta, atravesada por la existencia misma del emisor. La ‘Verdad’ del Ser, la ontológica, es independiente incluso de que exista un emisor, el que dice la ‘Verdad’ del Ser la dice porque la ha descubierto. En el decir veraz del *parrhesiasta*, la verdad es el ser del que la enuncia en su manifestación. No es, pues, una ‘Verdad’ preexistente y persistente al margen del enunciado. Ser y ‘Verdad’ son entidades abstractas e indiferentes al sujeto: el sujeto es quien se interesa en ellas como de-velamiento. En el acto *parrhesiástico* hay atestación, pero no del Ser, sino del propio modo de ser.

Como se resaltó, a Foucault le interesan las formas en que han sido posibles los modos de subjetivación y, por esto, llega al concepto de *parrhesía*. Modos de subjetivación implica que no hay un sujeto trascendental y, por tanto, no existe un sujeto transhistórico. Si no hay sujeto transhistórico, resulta absurdo e incongruente hablar de un objeto cognoscible. Si de lo que trata es de rastrear las maneras en las que las distintas subjetividades han sido posibles, en el acto de verdad del *parrhesiasta* no se tratará, entonces, de algún tipo de acto a través del cual se capta un objeto posible. Sujeto y objeto son categorías que se excluyen del acto *parrhesiástico*: la epistemología resulta así inoperante. El *parrhesiasta* no es un sujeto que busque capturar la verdad desde operaciones demostrativas o cognoscitivas, sino aquel que enuncia una verdad con la que se compromete y que es, a la vez, él mismo: “¿qué será la *parrhesía*? Creo que será la presencia, en quien habla, de su propia forma de vida convertida en manifiesta, presente, sensible y activa [...]” (Foucault, 2017, p. 56).

Habiendo entonces un pacto entre el que enuncia y lo enunciado, necesariamente hay que distanciar al *parrhesiasta* del retórico. En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault

(2011, pp. 313-315) se interesa por la obra de Luciano de Samósata porque justamente exalta de manera directa la necesidad de rechazar tanto a la filosofía como a la retórica. Filosofía entendida acá como aquel discurso que resulta incongruente con los modos de ser del filósofo: como si filosofía y filósofo fueran dos variables independientes. Por supuesto, en el pacto *parrhesiástico*, filósofo y filosofía son dos maneras de llamar a la misma práctica. Por su parte, la retórica se vale incluso de mentiras con el solo interés de persuasión.

El diálogo de Luciano al que hace referencia Foucault es *El pescador o los resucitados* – continuación de un diálogo anterior titulado *Subasta de vidas* – en el que aparece un significativo y llamativo personaje: Parresíades (Luciano, 1988, p.56). Este es llamado a juicio por los filósofos que habían sido puestos en venta en *Subasta de vidas*. Parresíades, al ser consultado, explica que primero acudió a la retórica y, al verse decepcionado por esta, acudió a la filosofía, la que también abandonó. Ambos abandonos son particularmente interesantes en lo que al concepto de *parrhesía* se refiere. Parresíades abandona inicialmente a la retórica porque se da cuenta de que los oradores se ven arrastrados por la mentira y el engaño. Estas son las cualidades que encontró que debían tener los oradores:

[...] en cuanto comprendí lo imprescindibles que resultan para quienes ejercen la oratoria toda una serie de aspectos desagradables, engaño y mentira, osadía, gritos, follones y mil cosas por el estilo, me aparté de todo ello y, ávido de cosas bellas, me pareció bien echarme en tus brazos, Filosofía. (Luciano, 1988, § 29)

Ciertamente, la retórica proclama una verdad, pero es una verdad que no tiene ninguna relación o vinculación con el que la enuncia: puede apelar a la mentira, siempre y

cuando tenga una apariencia verdadera. El retórico no se compromete con la ‘Verdad’ que enuncia, porque no está ligada a su propio ser sino a técnicas de argumentación y persuasión. La retórica resulta entonces en una *techné*, mientras la *parrhesía* se entiende como un modo de vida.

La filosofía, que aparece en el diálogo también como personaje y es quien cuestiona a Parresíades, tampoco sale bien librada de su relato. Parresíades narra que, luego del abandono de la retórica y su ulterior refugio en la filosofía, abandona también a esta porque no encuentra una correlación entre los discursos que proclaman sus seguidores y la manera en la que llevan y conducen su vida. Refiriéndose al personaje de la Filosofía dice Parresíades: “[los seguidores de la Filosofía] citan con exactitud vuestros discursos como si los leyeran y los estudiaran, para llevar una vida totalmente contraria a ellos” (Luciano, 1988, §34).

Así pues, ni retórica ni filosofía; ni mentira ni incongruencia. Parresíades reclama un hablar franco, un decir verdadero que vincule estrechamente lo que se dice con el que lo dice: emisor y enunciado deben estar implicados en el acto de enunciación. Para decirlo en las palabras de Foucault (2017), en el diálogo de Luciano se entiende la *parrhesía* a partir del hecho de que “[...] yo sea yo mismo, tal como soy, en lo que digo; yo mismo debo estar implicado en lo que digo, y lo que afirmo, debe mostrarme efectivamente conforme a lo que afirmo” (p. 58).

En el acto *parrhesiástico*, la implicación necesaria entre el que enuncia y lo enunciado, en cuanto pacto, excluye categóricamente la injerencia de la retórica. La relación entre la filosofía y la retórica es de exclusión. Dice Foucault (2011):

[...] donde hay filosofía, no puede haber retórica [...] El rétor [...] es otro con respecto al filósofo en el sentido de que, donde éste está, aquél debe ser expulsado. [...] La filosofía, pues, sólo puede existir a costa del sacrificio de la retórica. Pero en ese sacrificio, la filosofía manifiesta, afirma y constituye su vínculo permanente con la verdad. (p. 357).

Queda dicho entonces que el *parrhesiasta* no tiene una relación externa con la verdad, ni al modo de la ontología o la epistemología, pero tampoco al modo de la retórica. Todo esto excluye, como puede deducirse con claridad, toda analítica de la verdad. Si la verdad del *parrhesiasta* no es la verdad de las cosas, sino la verdad de sí, hay que establecer también distancia con la verdad demostrativa de la lógica. La verdad, en su escandaloso estallido, podría incluso no cumplir con criterios lógico-formales, lo que no afectaría en nada su carácter verídico. La verdad del *parrhesiasta* es, ante todo, una actitud frente a la vida, un *êthos*:

[el *parrhesiasta* dice] la verdad de lo que es –verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones y no la verdad del ser y de la naturaleza de las cosas–, pues bien, el *parresiasista* pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llaman *ethos*. (Foucault, 2010, p. 41)

Es este *êthos*, este modo de ser, el eslabón entre el acto de decir y aquel que lo dice. La vinculación entre el enunciado y el sujeto que arroja la verdad al otro exige una actitud de coraje que marca y comporta un modo preciso de ser y de relacionarse con la verdad. Este modo preciso y particular de manifestar la verdad del propio ser es lo que constituye al *parrhesiasta*. Se trata pues de un grito de coraje que hace entrar en escena la verdad, pero que no admite análisis semánticos o metodológicos de aquello que se menta, sino que

reclama en el otro solamente aceptación o rechazo. El grito del *parrhesiasta* llama la atención sobre aquello que ha sido ignorado o desatendido: no la esencia del ser, sino su propio *êthos*.

el parresiasta [...] los ayuda en su ceguera, pero en su ceguera acerca de lo que son, acerca de ellos mismos, y por lo tanto no de una estructura ontológica sino de una complacencia o una cobardía. Y es allí, en el juego entre el ser humano y una ceguera arraigada a una desatención, una complacencia, una cobardía o una distracción moral, donde el parresiasta cumple su papel. (Foucault, 2010. p. 35).

Así pues, si el encadenamiento discursivo no es lo que hace la verdad en el *parrhesiasta*, por la relación estrecha que hay entre la *parrhesía* y el acto mismo del decir, podría identificarse cercano a los actos de habla en el sentido de los enunciados performativos. Pero Foucault establece una distancia radical entre estos modos de actos de habla y el del *parrhesiasta*. Si bien ambos – *parrhesía* y enunciado performativo - comparten la particularidad de que se producen en el decir, el acto *parrhesiástico* constituye una apertura a un riesgo indeterminado; al contrario, en el enunciado performativo, siendo un acto que se inaugura simultáneamente en el decir, el efecto es conocido y determinado:

[...] en un enunciado performativo, los elementos que se dan en la situación son tales que, una vez proferido el enunciado, se sigue un efecto, un efecto conocido de antemano, regulado de antemano. [...] Mientras que en la *parrhesía*, al contrario, sea cual fuere el carácter habitual, familiar, casi institucionalizado de la situación en la cual se efectúa, la introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. (Foucault, 2011, p.78).

Como resulta evidente, se ha intentado distanciar el concepto de *parrhesía* de cualquier acepción de ‘Verdad’ que excluya el modo de ser del sujeto o pretenda hallarse al margen de él. En los cursos que dicta Foucault de 1982 a 1984, este hace una caracterización exhaustiva de los modos en que se ha entendido la *parrhesía* en los antiguos: de la *parrhesía* como el derecho de hablar en la *polis*, pasando por el coraje de enfrentarse al poderoso, el consejero del príncipe, la dirección de consciencia hasta analizar incluso sus vestigios en la práctica de la confesión (Foucault, 2017, pp. 97 – 102)²⁷.

En suma, el *parrhesiasta* es aquel que tiene una relación peculiar con la verdad. El *parrhesiasta* se manifiesta siempre a través de un pacto consigo mismo. Tiene el coraje de asumir el peligro que conlleva la manifestación de la verdad, a despecho de aquel que tiene una posición ventajosa frente a él. Su relación con la verdad es ante todo manifestación. Además, el *parrhesiasta* no se configura a partir de un momento en el que se es verídico, sino que se trata en general de un *êthos*, de un modo particular de existencia, un modo de vida filosófico. De acuerdo con Foucault, el *parrhesiasta* es el que tiene el coraje de lanzar con violencia la verdad frente al poderoso; se liga a su enunciación de tal modo que se diferencia radicalmente del sofista, al punto de que pone en riesgo su propia vida en virtud de la necesidad de enunciar la verdad.

3.2 El acontecimiento *Nietzsche: alethurgia y parrhesía*

El parresiasta, quien utiliza la *parrhesía*, es el hombre verídico, esto es: quien tiene el coraje de arriesgar el decir veraz, y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciadore de la verdad. Es el verídico. Y [...] me parece que la vericidad nietzscheana consiste en

²⁷ Toda esta evolución de la noción de *parrhesía* excede los intereses del presente trabajo: teniendo en cuenta los límites trazados inicialmente, basta acá con las acepciones ya demarcadas.

una manera determinada de poner en juego esta noción cuyo origen remoto se encuentra en la noción de *parrhesía* (de decir veraz) como riesgo para la persona misma que la enuncia, como riesgo aceptado por quien la enuncia. (Foucault, 2011, p. 82)

El Parresíades de Luciano abandonó la retórica por haberse enterado de su mentira y engaño: *la parrhesía*, en cuanto decir verdadero, es un natural opositor a la retórica y la sofística. Sin embargo, Nietzsche (2008b) destaca a la sofística: “Los sofistas no son otra cosa sino realistas: formulan valores y prácticas que son comunes a todos, otorgándoles el rango de valores, – tienen el coraje que tienen todos los espíritus fuertes de *saber* asumir su inmoralidad” (14[147]). Las razones por las cuales se exalta acá la sofística son, paradójicamente, las mismas razones que Parresíades considera que ella no posee. Este le reprocha la mentira y el engaño, es decir, reclama verdad y franqueza; aquel le exalta su realismo porque tiene el coraje de formular valores que son comunes a todos, no en cuanto verdades eternas, sino en cuanto modos de valorar. Bajo esta perspectiva, Nietzsche destaca de la sofística lo que él mismo lleva a cabo: manifestar la verdad con el coraje que implica reconocer la inmoralidad. Esta exaltación de la sofística parecería alejarlo del concepto de *parrhesía*, mas esta ‘lejanía’ es solo aparente.

La categoría de *parrhesía* estudiada por Foucault y su pariente cercana – la *alethurgia* – sirven de herramienta para comprender la aparentemente conflictiva relación de Nietzsche con la verdad. Este pone todo su empeño en oponerse a la ‘Verdad’ del filósofo y denunciarla. Son copiosas las referencias en las que Nietzsche critica con acidez al hombre de la ‘Verdad’; se opone a lo que considera la decadencia de la filosofía ejemplificada en Sócrates; no es un consejero ni pretende serlo; exalta a los sofistas en oposición a Sócrates (Nietzsche, 2008b, p. 577; 2009b, NF-1888,14[147]); como si no fuera suficiente, se

diferencia a sí mismo de sus escritos: “una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos” (Nietzsche, 2017b, p. 72). ¿Es posible ahora adjudicarle una categoría cuya principal característica es su relación y compromiso con la verdad? Con todo, Nietzsche es un *parrhesiasta*.

Ya se ha dicho que la ‘Verdad’ de la epistemología no es la verdad que manifiesta Nietzsche cuando se testimonia a sí mismo. Es él mismo quien advierte en *Ecce homo* su compromiso con la verdad, mas no la ‘Verdad’ del Ser o de las cosas, sino la atestación de sí mismo. No hay duda de que la filosofía de Nietzsche constituye una *alethurgia*, en tanto que es un acto en el que se produce la verdad. Sin embargo, ¿ese modo de manifestación de la verdad se corresponde con el concepto de *parrhesía*? El acto a través del cual Nietzsche manifiesta la verdad de sí tiene nombre propio: *Ecce homo*. Es, por tanto, *alethurgia*. Y, dentro del acto, hay una particularidad: es *parrhesía*.

Así como la *parrhesía*, la *alethurgia* es producto conceptual de Foucault. Aun cuando el primer término parte de la cultura griega antigua, los análisis de Foucault son su propia construcción conceptual. Por su parte, en alusión a Heráclides, configura la palabra *alethurgia* para hacer referencia a todo acto a partir del cual una verdad sale a la luz (Foucault, 2014a, p. 24). Bajo esta perspectiva, se trata tanto del discurso científico, de las deducciones silogísticas, así como incluso del acto de la confesión. En suma, todo acto en el cual se diga o se configure una verdad es necesariamente – de acuerdo con Foucault – *alethurgia*. Esto implica que la *parrhesía* es necesariamente una *alethurgia*. Por tanto: todo acto *parrhesiástico* es *alethúrgico*, mas no toda *alethurgia* es *parrhesía*, puesto que no toda *alethurgia* vincula inexorablemente la verdad con el *êthos* de quien la enuncia. Al contrario, no puede hablarse de *parrhesía* si su verdad no es equivalente a su *êthos*. Es por esto que

podemos tildar la filosofía de Nietzsche como *alethurgia* y, específicamente, como *parrhesía*. Muy especialmente *Ecce homo* constituye un ejemplo patente de *alethurgia*. Este texto edifica la verdad y la construye paso a paso. Esta edificación es su acto de verdad. Si la *alethurgia* –siguiendo a Foucault (2014a)– es el: “conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido [...]” (p. 24), entonces no podemos más que decir que *Ecce homo* es una *alethurgia*.

Pero, también habría *alethurgia* en Platón y en Hegel. Nietzsche, por su parte, pertenece a una historia de la *alethurgia* muy diferente a esta ortodoxia. Y esto es porque, si bien es *alethurgia*, es un acto de verdad cuyo blanco no es otro que la existencia misma: la *alethurgia* como actitud ética. Cuando el acto de verdad se convierte en una postura ética, ya no se habla de cualquier *alethurgia*: se habla de *parrhesía filosófica*. La ortodoxia puede ser *alethurgia*, así como el cientificismo, pero no son *parrhesía*. La filosofía platónica puede prescindir – y suele hacerlo – de Aristocles, así como la dialéctica puede prescindir – y suele hacerlo – de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. No sucede así con *Ecce homo*: en él está involucrado Nietzsche y Friedrich Nietzsche (en este, el vocablo – Nietzsche – es solo una palabra heredada). En *Ecce homo* Friedrich Nietzsche es el autor necesario para que nazca Nietzsche y en él hablen sus diferentes personajes conceptuales: Zarathustra y Dionisos.

Pero, este acto de verdad, esta *alethurgia*, comporta su propio *êthos*. Dice Nietzsche en *Ecce homo* (2017b):

¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el

conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo. (p. 23)

La verdad de que se trata en *Ecce homo* está intrínsecamente ligada al acontecimiento *Nietzsche*. La *alethurgia* que se halla en Nietzsche es entonces *parrhesía*. Es el acto de verdad que pone en juego su propia existencia, su propio *êthos*, al atestarse. En 1888 Nietzsche le agrega un ingrediente a sus pretendidas publicaciones²⁸: se *testimonia*. El filósofo advierte que no ha cesado de testimoniarse (Nietzsche, 2017b, p. 21), pero en esta ocasión lo hace directamente. *Ecce homo* es entonces un acto de coraje, pero, además, acto que versa sobre sí mismo. El acontecimiento Nietzsche constituye el modo particular de *alethurgia* que es el de la *parrhesía*. El mismo Foucault (2011) reconoce esta participación de Nietzsche:

El parresiasta, quien utiliza la *parrhesía*, es el hombre verídico, esto es: quien tiene el coraje de arriesgar el decir veraz, y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciador de la verdad. Es el verídico. Y [...] me parece que la vericidad nietzscheana consiste en una manera determinada de poner en juego esta noción cuyo origen remoto se encuentra en la noción de *parrhesía* (de decir veraz) como riesgo para la persona misma que la enuncia, como riesgo aceptado por quien la enuncia. (p. 82)

La escritura de Nietzsche, en su totalidad, nunca constituyó una norma para su modo de vida. Más bien, su vida – su modo de vida – constituyó la condición para su escritura y su estilo. Y, no obstante, no es un anecdotario. Ni siquiera en sus cartas encontramos relatos

²⁸ Hay que recordar que *Ecce homo* no pudo publicarse en vida de Nietzsche, pero este ya estaba listo para serlo.

escritos con intención anecdótica (aun cuando pudieran utilizarse con esos fines). Nietzsche escribe por la propia necesidad de su vida, porque hace parte integral de su modo de vida. Esta es la manera en la que pone en juego la *parrhesía*.

Pero, ¿cuál es el riesgo entonces que se corre en el acto *parrhesiástico* de su escritura? ¿Hay riesgo en Nietzsche? Platón con su *parrhesía* se enfrenta al tirano y pone en riesgo su vida (Foucault, 2011, p. 67). Foucault (2017) aclara que el carácter riesgoso que corre el *parrhesiasta* no es necesariamente de muerte: “[...] el parresiasista es alguien que corre un riesgo. Este riesgo, claro está, no siempre es uno de vida o de muerte” (p. 82). El riesgo que se corre se debe, si no a la muerte, sí el efecto que puede producir en el interlocutor. Así las cosas, también en Nietzsche hay riesgo; mas no es este riesgo de muerte que se presenta en Platón, sino una suerte de riesgo existencial, ético: la verdad contra *toda* la tradición. Nietzsche no necesariamente se dirige a un interlocutor particular: las más de las veces se refiere a la tradición entera. He aquí que surge el escándalo. La *parrhesía* es también escándalo y, en Nietzsche, es un insolente escándalo contra la historia.

Mucho antes de escribir el escandaloso *Ecce homo*, Nietzsche ya ha lanzado la verdad de sus dardos. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2009b, WL), corto opúsculo de 1873, destaca al conocimiento como la mayor invención y la más mendaz de la historia universal. Ciertamente se trata aquí de la denuncia del conocimiento, de la ‘Verdad’ epistemológica, como una *alethurgia* más entre muchas posibles. Mas una *alethurgia* que se asume a sí misma, no como un acto de verdad, sino como descubrimiento. Esta denuncia de Nietzsche es, a su vez, un acto de verdad: *alethurgia* que denuncia un acto de producción de verdad que no admite serlo. Sin duda, esta manifestación verdadera no se queda en ello, pues en su insolencia se constituye como acto *parrhesiástico*. Foucault (1996) destaca esta

afirmación de Nietzsche, en *La verdad y las formas jurídicas*, justamente como un acto de insolencia frente a la tradición:

En primer lugar, consideraré —y de buen grado— la insolencia y la desenvoltura de Nietzsche al decir que el conocimiento fue inventado en un astro y en un determinado momento. Hablo de insolencia en este texto de Nietzsche porque no debemos olvidar que en 1873 estamos, si no en pleno kantismo, al menos en plena eclosión del neokantismo. (p. 12)

Las aseveraciones de Nietzsche se evidencian así como un acto de coraje e insolencia frente a la ceguera de la tradición: lanza la verdad pese a la incomodidad que genera. ¡He aquí el riesgo *parrhesiástico*! Nietzsche corresponde a este tipo de *parrhesía* que manifiesta la verdad de sí a través de la denuncia de la tradición y la valoración ortodoxa. Ciertamente, en *La verdad y las formas jurídicas*, conjunto de conferencias dictadas en 1973, Foucault no habla ni de *alethurgia*, ni de *parrhesía* (estos conceptos aparecerán en la década de 1980); no obstante, sí puede leerse una interpretación disruptiva de la verdad con respecto a la tradición. Será hasta el curso de 1983 – *El gobierno de sí y de los otros* –, dedicado a la *parrhesía*, donde se le conceda este estatuto al cinismo y, por tanto, a la insolencia en el decir:

La *parrhesía* filosófica de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad. Su *parrhesía* está, por lo tanto, en su modo de vida, y se manifiesta también en su discurso insultante, de denuncia del poder. (Foucault, 2011, p. 295).

En este sentido, la vida orgánica de Nietzsche no corre riesgo cuando escribe *Ecce homo*. Esto es, escribir-se no implica un riesgo de muerte. Sin embargo, su escritura exige coraje. No es la primera vez que un libro suyo significa un acto de coraje. Su coraje consiste en decir la *verdad*. Pero esta verdad, como se ha dicho, no es la ‘Verdad’, sino la verdad de sí. Nietzsche pone en su justo lugar la tan anhelada ‘Verdad’: se la arrebató a la tartufo epistemología y la ubica en el acto mismo de la existencia. La existencia no es en Nietzsche una “unidad sintética de la apercepción”, ni un “yo pienso”, sino el acontecimiento de la vida que se construye en su atestación. Friedrich Nietzsche, hermano de Elizabeth Nietzsche, hijo Carl Ludwig Nietzsche, profesor de Basilea, expulsado, enfermo y nómada europeo se ha vuelto niño, ha nacido, se ha parido, ha dado a luz a *Nietzsche*: Zarathustra ve la luz de su propio nacimiento. Friedrich Nietzsche ha parido a *Nietzsche*, el acontecimiento: este acontecimiento se mostrará en ocasiones con la máscara deliberada de Zarathustra, a veces como Dionisos, a veces, incluso, como *El crucificado*. No quiere esto decir que la máscara sea el velo de la esencia que es Friedrich Nietzsche, sino que la máscara se ha vuelto lo real, puesto que lo real no es ya una categoría subsidiaria del objeto, sino la construcción de la máscara. ¿Qué es la máscara entonces? La máscara es quien interpreta y, por tanto, quien dice *verdaderamente*. En *Nietzsche*, en el niño, no hay verdad detrás del juego de las interpretaciones, sino que el juego mismo es la verdad. El niño *juega* genuinamente: su juego es verdadero.

Este acto de verdad, este acto *parrhesiástico* que es Nietzsche, es uno que se menta a sí mismo en *Ecce homo*, pero que denuncia lo mendaz en otros episodios. En la denuncia, la *parrhesía* se juega en el escándalo de la verdad frente a la ‘Verdad’ de los filósofos. En la atestación, la verdad es propiamente su *êthos* hecho acontecimiento y personaje conceptual:

el león se transforma en niño (Nietzsche, 2016, p. 67). En el tipo de *parrhesía* que es denuncia en Nietzsche se encuentra, no el descubrimiento de un falso ser, sino la acusación del que valora y no quería ser valorado. Siendo un *pahrresiasta* que dice la verdad de sí, no tolera que un acto *alethúrgico* se muestre como deducción y descubrimiento. Nietzsche no tolera que el que dice se desligue de lo que dice bajo la argucia de que la ‘Verdad’ es independiente de quien la descubre. De allí la insistencia en sus textos en la pregunta por el ‘quién’: el que valora detrás de toda liturgia de la verdad es necesario que se muestre, pues es quien la construye. A su vez, quien contruye, es el resultado de las relaciones de fuerzas, de la voluntad de poder. A esta denuncia *parrhesiástica* Foucault la llamará la *actitud crítica* o una práctica histórico-filosófica:

[...] en esta práctica histórico-filosófica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él. (Foucault, 2006, p. 21)

Esta práctica histórico-filosófica que Foucault destaca aquí como una práctica para sí mismo, Nietzsche la lleva a cabo sobre sí y sobre la historia de la filosofía: *parrhesía* que dispara la verdad contra la tradición. Esta práctica conlleva en el acto mismo una verdad que, de nuevo, es la verdad de sí. Por consiguiente, es un *êthos* el que se manifiesta. Es así como Foucault (2006) entiende la crítica que se deriva de la *Aufklärung*. Se trata de un modo de ser o una actitud que pregunta por el quién, por la subjetividad detrás de cada acto de verdad: “[se trata de] la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *êthos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico” (p. 86). Es necesario entonces afirmar que la *parrhesía* de Nietzsche en este primer momento,

en cuanto grito de verdad frente a la tradición, es una *parrhesía* crítica del *êthos*. En el segundo momento, el acto *parrhesiástico* es ya el testimonio de sí mismo.

En conclusión, se ha destacado una herramienta de suma utilidad para comprender la relación de Nietzsche con la ‘Verdad’, con la verdad de sí, con su construcción –su *dichtung*– y, finalmente, con la política, *la Gran Política*.

1. La filosofía de Nietzsche es *alethurgia*, pero también lo es la ciencia, Platón y el profeta. En cuanto actos de verdad podrían responder al mismo marco de análisis.

2. Toda *alethurgia* es un acto de verdad. La *parrhesía*, en tanto decir veraz, es *alethurgia*.

3. La *parrhesía* es un tipo de *alethurgia* entre muchos posibles. Es el decir verdadero sobre la propia existencia, sobre el propio *êthos*. Esta verdad del *êthos* se lanza a un posible interlocutor –“quien tenga oídos, oiga”– (Nietzsche, 2016, p. 263), no como demostración, sino como violencia.

4. Nietzsche es un *parrhesiasta* doble. Por un lado, lanza la verdad a la cara de los abogados de la ‘Verdad’: el león se enfrenta a la historia. Nietzsche es un *parrhesiasta* al modo de una práctica histórico-filosófica. Por otro lado, dice *verdaderamente* su propio *êthos*. *Ecce homo* es el testimonio de la vida de Friedrich Nietzsche en el que se narran las tres transformaciones del espíritu: el camello (Friedrich Nietzsche) se transforma en león (Nietzsche) y este, a su vez, deviene en niño (Zaratustra y Dionisos), esto es, en personaje conceptual.

5. Se perfila el acto de construcción de verdad propiamente nietzscheano como el modo a través del cual se hace posible la *Gran Política* la que, simultáneamente, se yergue como el marco posible para el nacimiento del genio. *La Gran Política* es la condición

de posibilidad para el *parrhesiasta* Nietzsche; el *parrhesiasta* es el móvil de *La Gran Política*.

Adenda

Poco a poco se ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. (Nietzsche, 2008d, p. 27).

Toda gran filosofía es, pues, *alethurgia*, pero solo el *parrhesiasta* quiere y advierte sus memorias; solo el *parrhesiasta* quiere y advierte sus intenciones inmorales (*Transvaloración de todos los valores*) que han sido el auténtico germen vital del que ha brotado *Nietzsche*.

4 *Ecce homo: Nietzsche deviene en pensador*

“Y así me cuento mi vida a mí mismo” (Nietzsche. 2017b. p. 27).

“[...] no he dejado de «dar testimonio» de mí” (Nietzsche. 2017b. p. 21).

En el culmen de toda la argumentación anterior se hace necesario abordar aquello que para Nietzsche sería la creación de un concepto clave en su obra: *Nietzsche*. Siendo consecuente con su afirmación implícita de que la vida misma exige la vía a las fuerzas activas y, por tanto, a los actos de creación, pensar la política – lejos de ser un marco general o universal de interpretación – constituye siempre un nacimiento: hacer de la vida una obra de arte. Es por esto que, este último capítulo, demostrará dos asuntos fundamentales. En primero lugar, que la obra culmen de Nietzsche, *Ecce homo*, ha sido sin fundamento despreciada por no haberse adentrado en los conceptos que ella misma demanda y, en segundo lugar, que, decantado el obstáculo mencionado, se comprende la obra de *Ecce homo* como el acontecimiento que inaugura un nuevo modo de pensamiento: *Ecce homo* se muestra entonces como el acto inaugural de Nietzsche como personaje conceptual, esto es, como pensador.

Iniciando el año 1889, en Turín, se dice que Friedrich Nietzsche cae finalmente en el delirio y no volverá a escribir. Se ha dicho también que, meses antes, ya la mente del filósofo se mostraba brumosa y anunciaba el derrumbamiento: hay algunos más temerarios que citan este evento a finales de 1887 (cf. Klossowski, 1995, p. 206). Incluso los textos datados en esta época, entre diciembre de 1888 y enero de 1889, recopilados en los *Fragmentos Póstumos* (cf. 2009b, NF-1888,25), han sido en ocasiones tratados como “Notas de locura”. *Ecce homo* es enviado a la imprenta en noviembre de 1888 y, dada esta

cronología, también ha sido considerada por algunos lectores como un texto que deja ver este desvanecimiento. Al contrario, este texto muestra la necesaria última palabra de un largo itinerario conceptual: la última palabra que pronuncia el *parrhesiasta* para inaugurar los acontecimientos que el concepto produce.

Algunos han tildado a *Ecce homo* como la megalomanía de un delirio o, peor, de un delirante. Una lectura tal busca, en la palabra, la transparencia e inmediatez de la percepción visual e ignora el carácter conceptual de la filosofía. Ni *Ecce homo* es una autobiografía, ni Friedrich Nietzsche es simplemente un viejo profesor de Basilea: en *Ecce homo* nace el concepto *Nietzsche*, nace un acontecimiento. Como todo nacimiento, requirió de una concepción. *Nietzsche* es un *parrhesiasta* que, en cuanto tal, dice la verdad de sí con la violencia que exige dirigirse a toda la tradición. *Nietzsche* es el personaje que dará a luz al genio, a Zarathustra y, además, arará el camino para la *Transvaloración de todos los valores*. En Turín muere un hombre y nace un concepto: Nietzsche prende la mecha de su propia dinamita. De esta dinamita es ingrediente esencial *Ecce homo*. Como toda dinamita, sus influjos son insoslayables, pero su embalaje necesariamente hecho pedazos: la *persona* Friedrich Nietzsche se desvanece, mientras sus influjos hechos *personajes* exploran la multiplicidad de la creación.

En el contenido de las siguientes páginas se mostrará entonces por qué *Ecce homo* constituye en Nietzsche, no una autobiografía, no un texto anecdótico, no las elucubraciones de un delirante, sino el acto de creación de un *parrhesiasta* que quiso hacer de su pensamiento la victoria del instinto de dominación sobre el instinto de la decadencia. Bajo esta lectura, se tendrá que concluir que la vida de Nietzsche es la experiencia de una postura *ético-política* cuyo culmen se encuentra en *Ecce homo*.

4.1 La enfermedad de lo orgánico como móvil del cuerpo

Hace ya parte del saber común que Friedrich Nietzsche fue azorado toda su existencia, desde la infancia hasta su último respiro, por la enfermedad, las dolencias y la convalecencia. Muchas han sido las especulaciones que han circulado alrededor de su enfermedad, pero quizá lo único incontestable que podría afirmarse es que no se cuenta con suficientes datos. Estas especulaciones no se han limitado al plano meramente médico, sino que han alcanzado los límites de su propio pensamiento. Allí se han centrado un buen número de alusiones a la “locura” de sus últimos años apelando a su hasta ahora desconocida enfermedad.

De acuerdo con lo que cuenta Klossowski (1995), ya en 1881 Overbeck se refería a la enfermedad de Nietzsche y la relacionaba con la afectación que producía a su razón. Es decir, la lectura que se hacía del estado innegable de dolencias que padecía era su dirección causal con su pensamiento:

Entre los ‘monumentos’ de la enfermedad de Nietzsche que poseo en mi colección de sus cartas, uno de los más conmovedores es el pedido de auxilio, mitad en alemán, mitad en latín, que me envió desde Sils (Alta Engadina) el 8 de septiembre de 1881 y cuyas dos lenguas (el latín menos perfecto que el alemán) me revelaron el estado de salud de su razón, cuando yo no podía hacer más nada por ayudarlo. (p. 206)

Como puede evidenciarse, no se trata aquí de ninguna observación de rigor sobre su estado de salud, sino solo una conexión causal de esta con su razón. Esta reserva frente a la falta de datos no pretende sostener que la enfermedad orgánica sea necesariamente independiente del pensamiento, sino, simplemente destacar que las afirmaciones sobre un estado valetudinario en Nietzsche entendido como causa de un determinado pensamiento

comete una doble arbitrariedad: carece de datos suficientes para esclarecer el primero y se niega a interpretar el segundo.

Sobre la primera arbitrariedad, dicho sea de paso, dado que es de ajeno interés a este texto, es innegable que nunca se supo con certeza de qué padecía. Ross (1994), uno de sus biógrafos más destacados —citando el estudio realizado al respecto por Kurt Kolle—, menciona la excesivamente comentada sífilis (transformada con posterioridad en una suerte de neurosífilis) y su consecuente parálisis; conclusión esta sobre la base nada más que de indicios bastante vagos:

Dos hechos provocan el escepticismo de Kolle frente al diagnóstico de una parálisis:

1. La precipitada declaración de la enfermedad, que obligaría a diagnosticar la parálisis como «galopante»; 2. El curso a lo largo de muchos años. En la parálisis galopante la duración de la enfermedad es en la mayoría de casos inferior a los dos años [...] Aparte de ello, el diagnóstico neurológico de Nietzsche se basa esencialmente en el trastorno de una de las pupilas; no hay trastornos del habla y la escritura.

En consecuencia, «la enfermedad de Nietzsche, contemplada de acuerdo con puntos de vista multidimensionales o analíticoestructurales, sólo puede declararse como una forma atípica de parálisis progresiva» (p. 832).

El problema de la enfermedad de Nietzsche puede reducirse a que, cierta e irrefutablemente, convivió con un padecimiento orgánico. Sin embargo, hoy día no se tiene suficiente evidencia para afirmar cuál era la causa médica de su padecimiento: para decirlo en términos contemporáneos, no se tienen datos sobre cuál sería hoy día su diagnóstico.

Siendo así, resulta cuando menos improcedente pretender que dicho padecimiento fuera la causa de una “locura” que dio a luz a un texto “sin sentido”, esto es, a un no-texto que ni siquiera es digno de interpretación por pertenecer al mundo del ensueño de un delirante.

Frente a la segunda arbitrariedad, la enfermedad fue para Nietzsche siempre un móvil del pensamiento, mas no su causa. Esto es, no se intenta negar pertinazmente que estuviera enfermo, dado que él mismo siempre manifestó sin reparo sus dolencias y cómo afectaban su trabajo con el ritmo que él hubiese querido mantener. Lo que interesa aquí es evidenciar cómo esta condición – que hasta hoy nadie ha podido aclarar a cabalidad – significó para su pensamiento siempre un motivo para pensar la *salud desbordante*: la enfermedad (no determinada) como móvil del pensamiento. La vida constituye siempre aquello que porta la máscara, es lo impensado que permite pensar. El pensamiento no es la cualidad de la razón, sino el acto de creación de una vida que se resiste a entregarse al instinto decadente²⁹.

La vista del enfermo no es la traducción de la enfermedad en texto anecdótico sobre su padecer. Antes bien, la vista del enfermo es el foco desde el que se pueden vislumbrar los conceptos más elevados y sanos: la enfermedad como óptica de la salud. La vista del enfermo no puede ser otra cosa para Nietzsche que el punto de fuga desde el que aparecen las perspectivas que transvaloran: la enfermedad como punto de fuga de la perspectiva, no como huida, sino como creación conceptual. Dice Nietzsche (2017b):

²⁹ Nietzsche reconoce que detrás de toda interpretación lo que hay es una lucha por la dominación, efectuada por instintos que no pertenecen al campo de la consciencia. Más aún, la consciencia no es sino el resultado que ha logrado dominar. En esta lucha de fuerzas, el diferencial se halla en que hay instintos que se alzan contra la vida misma (*décadence*) y los hay que buscan crear nuevas formas de interpretación: “Cada instinto es un modo de despotismo, cada uno tiene su perspectiva, la cual quiere imponer como norma a todos los demás instintos” (Nietzsche, 2009b, NF-1886,7[60]).

Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* – éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar vuelta a las perspectivas*: primera razón por la cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores». (pp. 31-32).

Esta fuga no es una huida. El instinto *décadent* huye porque no tolera la óptica de una vida que también es tragedia: el sacerdote necesita un más allá para huir de esta vida concupiscente que no lo atraviesa, así como – a los ojos de Nietzsche³⁰ - Sócrates termina huyendo ofreciendo un gallo a Asclepio (cf. Nietzsche, 2011b, p. 249). Entonces, esta vuelta de las perspectivas es, más bien, el acto de creación sobre la base de la óptica de la propia existencia.

Este novedoso juego entre las ópticas y las perspectivas es especialmente evidente en unas cuantas líneas posteriores:

[...] siempre he elegido instintivamente los remedios *justos* contra los estados malos; en cambio el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican. Como *summa summarum* yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*. Aquella energía para aislarme y evadirme absolutamente de las condiciones habituales, el haberme forzado a mí mismo a no dejarme cuidar, servir,

³⁰ La lectura que Nietzsche hace de esta escena ha sido ampliamente rebatida desde la perspectiva filológica. No obstante, lo que se pretende resaltar acá no es la discusión filológica, sino la construcción conceptual del *revertimento* de las perspectivas. Para una ampliación de la lectura filológica, véase: Colli, 2010, pp. 13-22.

medicar— esto revela la incondicional certeza instintiva sobre *lo que* yo necesitaba entonces ante todo. Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo: la condición de ello —cualquier fisiólogo lo concederá— es *estar sano en el fondo*. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, aun menos sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más vivir. (Nietzsche, 2017b, p. 32).

Empiezan a reunirse indicios sobre la improcedencia de tildar los textos de Nietzsche de los años 1888 e inicios de 1889 como “textos de locura”. El texto se debe leer a la luz de aquello que se ha elegido *instintivamente*. Los “remedios *justos* contra los estados malos” no los elige una razón dialéctica o especulativa: se elige desde el instinto, pero además se elige aquello que intensifica la vida. La apelación constante de Nietzsche a la salud desbordante apunta a la salud de su vida como *summa summarum*, dentro de la cual la enfermedad es apenas una especificidad que sirve como propulsor del cambio de perspectiva y no un objeto epistemológico.

Los instintos (*Triebe*), como impulsos fundamentales, tienen sus propias intensidades en las que aún no hay error, puesto que el error solo emerge en el momento en el que emergen los signos y estos, a su vez, son posibles por el uso del lenguaje. El lenguaje, es producto de lo orgánico. En lo inorgánico no hay error porque solo están las fuerzas dominando unas a otras. Donde aparece lo orgánico aparece la interpretación y en la interpretación emerge la prevalencia de ciertos signos sobre otros: *perspectivismo*. La interpretación, por tanto, es la preeminencia elegida de unas fuerzas sobre otras. El error aparece con el hombre del conocimiento cuando bautiza una fuerza sobre otra, ora en favor de la vida, ora en contra de ella, como la ‘Verdad’. Este bautizo es considerado como

descubrimiento de algo nuevo, aun cuando es la momificación de un viejo instinto y cuya interpretación ha renunciado a la creación. En cualquier caso, para Nietzsche, todo signo, así como toda interpretación es producto de las fuerzas y los instintos. Los instintos, en el marco de lo orgánico que somos, pueden, o bien dejarse que crezcan y dominen desde su propia fuerza, o bien cultivarlos y hacer de ellos un acto de creación: una *transvaloración* en la que emerge un nuevo modo de interpretación. Para el hombre, la interpretación es tan insoslayable como el instinto. El error milenario consiste en afirmar que el pensamiento es el producto de la *razón* que piensa desde sí misma: pero la razón misma es el producto de los instintos y de lo orgánico. La *razón* es el juguete y el efecto. Dice Nietzsche (2016):

“Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (p. 78). La razón occidental es entonces nada más que un instrumento y un juguete que posibilita la creación de nuevas valoraciones, pero nunca el agente de la ‘Verdad’: como juguete es un buen bolígrafo para escribir poesía (*dichtung*). De lo que parecen no tener noticia los hombres es de este origen de la razón y, por tal motivo, consideran sus interpretaciones como producto de un ser hecho y madurado blindado de todo instinto. Al contrario, las fuerzas, los instintos pueden dominar unos sobre otros en virtud de un acto de creación. En *Aurora*, Nietzsche (2017a) dice (*cito in extenso*):

Podemos proceder con nuestros instintos como un jardinero y, lo que pocas personas saben, cultivar los gérmenes de la cólera, de la piedad, de la sutileza, de la vanidad, de manera que se les haga tan fecundos y productivos como un bello fruto de jardín; se puede emplear para ello el bueno y el mal gusto [...]; podemos, en fin, sin ciencia y sin razón directiva, dejar crecer las plantas con sus ventajas y sus obstáculos

naturales y abandonarlas a las luchas a que se entregan entre ellas; hasta se puede tener un placer en tal caos y en buscar justamente este placer a pesar del enojo que proporciona. Todo esto está abierto para nosotros; pero, ¿cuántos son los que saben esto? ¿No «creen» casi todos los hombres en ellos mismos, como en hechos «llegados a madurez»? ¿No ha habido grandes filósofos que han puesto su sello sobre este prejuicio con su doctrina de la inmutabilidad del carácter? (pp. 370-371).

No es suficiente entonces con afirmar, por un lado, un diagnóstico sin datos y, por otro lado, relacionarlo –como causa– con una carencia de razón o, lo que es lo mismo, con la “locura”, sin antes intentar una lectura de un pensamiento que se enmascara en su estilo: *primer argumento* para subrayar la improcedencia de nombrar, en primer lugar, como locura los textos de la última década de Nietzsche y, en segundo lugar, pretender que es consecuencia de una enfermedad que tuvo, pero de la cual no pueden saberse sus efectos si no se sabe de qué enfermedad se trata. Pero, más allá de estas disquisiciones marginales, sí resulta preponderante destacar la enfermedad de Nietzsche, pero como móvil del cuerpo (no simplemente de lo orgánico) y no como objeto de conocimiento o de análisis. La enfermedad de Nietzsche no es la causa de una presunta “locura”, sino el punto de fuga para pensar su propia salud desbordante. Deleuze (2000), al respecto, dice:

La enfermedad no es un móvil para el sujeto pensante, pero tampoco un objeto para el pensamiento: constituye más bien una intersubjetividad secreta en el interior de un mismo individuo. La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: tal es el reversamiento, el «desplazamiento

de las perspectivas»», en donde Nietzsche ve lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de los valores. (p. 14).³¹

La enfermedad, sin duda, afecta a un ente orgánico que podemos denominar, siguiendo las formas de Deleuze (*cf.* 2000, p. 14), un cuerpo-objeto, que es condición de posibilidad para el pensamiento, para la creación y la transvaloración. Pero esta no se reduce a aquel. El cuerpo-objeto hace parte del cuerpo, pero igualmente este no se reduce a aquel. El cuerpo es la vida misma, puesto que Nietzsche se resiste a pensarlo como la contraparte de la razón. He aquí otro valor transvalorado.

A los ojos de Nietzsche, ni el cuerpo es simplemente un objeto, ni el pensamiento el útil con el que asir aquello que requiere ser descubierto. Así mismo, la razón no es la facultad de un *yo* que recibe – para ordenarlas – las representaciones de un mundo externo que se diferencia del interior de un sujeto cognoscente: no son más que falsaciones con fines de conservación que se presentan como el *a priori de la razón*. En últimas, no es el *a priori*, sino el *pre-juicio*; no es la *razón* sino el *instrumento* de fuerzas e instintos que se desconocen a sí mismos; *instintos* y *fuerzas* son el móvil de la interpretación que requieren olvidarse para creer en la ‘Verdad’.

³¹ La traducción al español del texto de Deleuze ha sido acá ligeramente modificada con el ánimo de brindar una posibilidad más cercana de interpretación. En especial, se quiere destacar la diferencia entre la expresión “vuelta del revés”, que querría decir simplemente hacerle un giro a algo, y “reversamiento” que implica una suerte de “desandada” en la que se destruye lo andado para emprender un nuevo camino. Cabe añadir, además, que hablar de un “sujeto pensante” lleva la carga de la acción en la cosa misma, mientras que hablar de “sujeto que piensa” conlleva la división entre el agente y la acción de pensar. La traducción publicada al español versa así: “La enfermedad no es un móvil para el sujeto que piensa, pero menos aún es un objeto para el pensamiento: constituye más bien una intersubjetividad secreta en el interior de un mismo individuo. La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: ésta es la «vuelta del revés», el «desplazamiento de las perspectivas», en donde Nietzsche ve lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de los valores” (Deleuze, 2000, p.14).

4.2 El pensamiento: una valoración activa

[...] pensar no es nunca el ejercicio natural de una facultad. Nunca el pensamiento piensa solo y por sí mismo; nunca tampoco viene simplemente turbado por fuerzas que serían siempre exteriores. Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos”. (Deleuze, 1994a, p. 152).

“[...] se nos ha adiestrado a hacer lo contrario, a saber, al pensar no pensar en el pensar.” (Nietzsche, 2015b, p. 823; 2009b, NF-1885,38[1]).

Evidentemente, el acto del pensamiento no es para Nietzsche una función antitética del cuerpo; antes bien, es el resultado de los instintos y de “exigencias fisiológicas” (Nietzsche, 2008d, p. 25). Pero, tampoco es sinónimo de la consciencia. Más aún, la consciencia no es sino una ínfima parte de aquel y, en cualquier caso, nunca una parte *esencial*. El pensamiento, lejos de ser una herramienta para capturar ‘Verdades’, es un acto de creación de verdades y valoraciones. El pensamiento se halla en la pregunta por la valoración y las fuerzas que la crean. Nietzsche entiende por pensamiento un acto de creación que no obedece a una voluntad consciente sino más bien la produce: el pensamiento siempre es un movimiento que emerge en virtud de una batalla de fuerzas e instintos de dominación. El pensar consciente, que Occidente ha vendido como el pensamiento por antonomasia, es solo una de sus formas y, ciertamente, una forma *décadent*. Dice Nietzsche (2011b):

[...] el hombre piensa sin cesar, como todo ser viviente, pero no lo sabe; el pensamiento que se torna *consciente* representa sólo una ínfima parte de éste, digamos: la parte más superficial, la peor parte – pues únicamente este pensamiento

consciente *transcurre en palabras, vale decir, signos de comunicación*, con lo que se pone de evidencia el origen de la consciencia misma. (p. 270).

Se establece una distancia radical entre el saber, la consciencia y el pensamiento: el hombre no sabe que piensa constantemente. El pensamiento no es acá una posesión que pueda ser transmitida a otro. Pero, además, la consciencia está mucho más cercana a la necesidad de comunicación. Se tiene entonces consciencia: esto es, se ha traslapado un pensamiento en signo y, entonces, se convierte en saber. Por tanto, la consciencia, así como el saber, son características del hombre de rebaño, del hombre comunitario. Y es que el rebaño, el conjunto, solo puede comunicarse y transmitirse signos en la medida en que simplifique el pensamiento y reduzca numerosas experiencias diversas a aquellos mínimos que tienen de similar: el caos, el sinsentido, la imprecisión (*Undeutlichkeit*) convertidos en precisión y en saber:

El material de los sentidos arreglado por el entendimiento, reducido a bastos trazos principales, convertido en algo semejante, subsumido bajo lo semejante. O sea: la falta de claridad (*Undeutlichkeit*) y el caos de las impresiones sensibles es de cierto modo *logificada*. (Nietzsche, 2008b, p. 266; 2009b, NF-1887,9[106]).

En este sentido, el pensamiento remite a un movimiento que excede los límites epistémicos del *sujeto*³². El sujeto, así como la consciencia, son herramientas del rebaño

³² Niemeyer (2012) en su *Diccionario Nietzsche* define el concepto de *pensamiento* así: “el pensar es un «*un interpretar de acuerdo con un esquema que no podemos desechar*» [esta tesis] descansa sobre la premisa de que el pensamiento es un ejercicio de esquematización en el ámbito de signos lingüísticos cambiantes y caducos [...]” (p. 411). Esta definición parte de un fragmento póstumo de Nietzsche, datado en 1886, en el que se lee: “*el pensar racional* (*vernünftige Denken*) es un interpretar de acuerdo con un esquema que no podemos desechar” (Nietzsche, 2008b, p. 154; 2009b, NF-1886,5[22]). Ciertamente, la definición que ofrece Niemeyer puede considerarse adecuada frente al concepto clásico de pensamiento, pero: 1) desconoce que Nietzsche diferencia el pensar racional (*vernünftige Denken*) de aquello que ha sido pensado sin llegar aún a ningún esquematismo (*Gedanken*) y, 2) elimina justamente el inicio fundamental de la cita en donde se evidencia que

necesarios solo para la conservación. La implicación necesaria de esto es que mientras el saber y la consciencia son propios de lo común, esto es, de lo comunitario, el pensamiento se halla en el marco de lo diferente y de lo activo. El saber y la consciencia son el pensamiento activo vuelto reactivo. En el rebaño –para comunicarse –, puesto que no se hace necesaria la creación ni la acción, el hombre reacciona a la diferencia y encuentra en ella los rasgos superficiales de lo semejante; finalmente les imprime el signo del nombre: el hombre de ciencia ha encontrado la ‘Verdad’. Nietzsche entiende esta dominación de lo semejante como el triunfo del espíritu nihilista que prefiere la nada certera a la incierta infinitud de las posibilidades de la diferencia. Aquel que no goza de oídos agudos para la diferencia prefiere

siempre un puñado de «certeza» a toda una carreta de hermosas posibilidades; acaso existan incluso fanáticos puritanos de la consciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre algo incierto. Pero esto es nihilismo e indicio de un alma desesperada, mortalmente cansada [...]. (Nietzsche, 2008d, p. 31).

Queda en cuestión aquí pretender un sujeto que es la condición del pensamiento y, más bien, el pensamiento parece ser la condición de que exista un sujeto. En todo caso, el sujeto es simplemente un añadido y no una necesidad del pensamiento (*cf.* Nietzsche, 2008d, pp. 85-86). *Ergo*, el pensamiento activo es anterior a la consciencia y se halla en el marco de lo diferente. El pensamiento es el acto del *genio*, es el actuar de Zarathustra. La consciencia lejos está de ser el pensamiento por antonomasia; al contrario, el pensamiento es el acto del que se sabe diferente y quiere resaltar dicha diferencia. La consciencia: rasgo del rebaño; el pensamiento, rasgo del individuo. Dice Nietzsche (2011b): “No cabe duda de que todos

Nietzsche no se refiere a un pensar cualquiera, sino específicamente a aquel que ha devenido en racional. Es por esto que este trabajo necesariamente se distancia de dicha interpretación.

nuestros actos son, en el fondo, de un modo incomparable, personales, únicos, ilimitadamente individuales; mas en cuanto los trasponemos a la consciencia *ya no lo parecen*”. (p. 271).

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche (2008d) hace una importante distinción entre aquello que ha sido pensado, en tanto que acto anterior a toda consciencia, y un pensamiento que ejerce una consciencia que simplifica: “[...] un pensamiento viene cuando «él» quiere y no cuando «yo» quiero [...] Ello (*Es*) piensa [pero...] decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte de él” (p. 40).

Una vez más, Nietzsche se encuentra a sí mismo amarrado por las redes de la gramática que siempre exigen un sujeto que se supone agente de una acción. La gramática está tejida con los hilos de la metafísica occidental cuyo *a priori* es siempre una sustancia. Es por eso que usar el pronombre *Es* (Ello), aun cuando sea neutro, sigue haciendo las veces de agente sustancial de la acción. Nuestra gramática no permite formular un pensamiento que no esté ligado inexorablemente a un sujeto³³. No obstante, se quiere destacar que el pensamiento en tanto que acto no requiere de ningún agente sustancial y este le resulta accesorio al individuo. El pensamiento no requiere de voluntad alguna y, cuando se topa con ella, lo que hace es reducirlo a su expresión más burda y, por tanto, más comunicable. Este pensamiento que llega, sin que sea llamado por ninguna voluntad, es finalmente simplificado

³³ “La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque seguimos creyendo en la gramática” (Nietzsche, 2015a, p 68). También en *La gaya ciencia* dice: “Se comprenderá que lo que aquí me interesa no es la oposición de sujeto y objeto: dejo esta distinción a los teóricos del conocimiento que han quedado presos en las trampas de la gramática” (Nietzsche, 2011, pp. 271-272). Pero, además, reconoce en *Más allá del bien y del mal* que las formas gramaticales predisponen para que los desarrollos filosóficos tomen sendas similares, aunque se muestren con una novedosa máscara. De allí que sea necesario filosofar con el martillo y, antes de crear, destruir. (cf. Nietzsche, 2008d. pp. 44-45).

y transformado en signo. Pero lo que precede a esta burda traducción se escapa a toda consciencia porque está en el marco de la vida y del cuerpo. En un pasaje especialmente esclarecedor dice Nietzsche (2015b):

[El pensamiento] Brota en mí – ¿de dónde?, ¿a través de qué?, no lo sé. Llega, independientemente de mi voluntad, habitualmente rodeado y oscurecido por una aglomeración de sentimientos, apetencias, aversiones, también de otros pensamientos, bastante a menudo apenas distinguible de un «querer» o un «sentir». Se lo saca de esa aglomeración, se lo limpia, se lo pone de pie, se mira cómo queda y cómo va [...] *quién* hace todo esto, – no lo sé pero en todo este proceso soy sin duda más espectador que autor. (p. 823).

El pensamiento es, pues, resultado de fuerzas que no tienen en principio ninguna relación con la consciencia. Se origina además de la necesidad que le dictan los instintos y las coordenadas en que estos se forman (*cf.* Deleuze, 1994a, p. 155): en suma, el pensamiento, lejos de ser el conjuro de una “buena voluntad”, es el efecto de estados fisiológicos. De allí que haya que ser digno para ciertos pensamientos y he aquí que sea necesaria la *transvaloración* que produzca las coordenadas necesarias para el surgimiento del genio. El pensador se prepara para ser digno de un pensamiento activo porque sabe que algo lo atravesará; la seriedad de un pensamiento implicaba que:

cuando uno se ponía a pensar se le notaba; se le notaba que se proponía volverse más sabio y estaba preparándose para un pensamiento: asumía un aire como quien va a orar y detenía el paso; hasta estaba ahí, inmóvil en plena calle – en uno o en los dos pies durante horas cuando «venía» el pensamiento. ¡Así era «digno de la causa»! (Nietzsche, 2011b, pp. 65-66).

Si bien el pensamiento no es el resultado de una voluntad que lo plantea y lo dictamina, esto no quiere decir que sea una *pasividad*. Al contrario, un pensamiento requiere de una acumulación de fuerzas y es esto lo que hace posible el surgimiento de los *grandes hombres* (cf. Nietzsche, 2015a, p.152). El pensamiento de un *gran hombre* solo puede ser el resultado de una acción y nunca de una reacción: el espíritu *décadent* reacciona, mientras el *gran hombre* piensa. Nietzsche (2008b; 2009b) reconoce en el monasterio – dejando de lado por un momento la corrupción propiamente instaurada por la iglesia – un ambiente propicio para esperar al pensamiento, esto es, para permitir que las fuerzas se acumulen y exploten; el monasterio permite:

una lucha contra el derroche de nuestras fuerzas en meras reacciones; un intento de dar a nuestra fuerza tiempo para acumularse, para volver a ser *espontáneo*.

Contémplese de cerca a nuestros doctos: ya sólo piensan de modo *reactivo*, es decir, tienen primero que leer para pensar. (p. 352; NF-1887,10[165]).

Se hallan entonces en Nietzsche al menos dos modos de interpretar el pensamiento: ambos anteriores a toda consciencia. El pensamiento, en primer lugar, como una suerte de asimilación de los instintos que igualan lo no-igual: “un «PONER como *igual*», aún antes un «HACER igual». El hacer igual es lo mismo que la incorporación por parte de la ameba de la materia que se ha apropiado”³⁴ (Nietzsche, 2008b, p. 163; 2009b, NF-1886,5[65]). Esta primera acepción del pensamiento hace alusión a las fuerzas reactivas que, aunque efecto de

³⁴ Resulta interesante el énfasis de Nietzsche en que antes que “poner” (*setzen*) hay un “hacer” (*machen*): la asimilación es ya un acto de las fuerzas que se apropian de la diferencia y las *ponen* como igual. Así pues, *comparar* (*Vergleichen*) presupone un *poner* (*setzen*) y este, a su vez, presupone un *hacer* (*machen*): “*Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als Vergleichen hat als Voraussetzung ein „Gleichsetzen“, noch früher ein „Gleichmachen“.* Das Gleichmachen ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in der Amoebe ist” (Nietzsche, 2009b, NF-1886,5[65]).

fuerzas decadentes, siguen siendo interpretación. Pero el pensamiento es, en segundo lugar, más que asimilación y comparación, la *actividad* y la lucha previa de los instintos. Según esto, el pensamiento es siempre un *acto de creación* que puede devenir en una *asimilación*, esto es, ser subsumido por las fuerzas reactivas, o bien explotar en una nueva valoración, es decir, mantener su diferencia. Así, el devenir de las fuerzas puede evidenciarse como una actividad de un *gran hombre*, o sea, como una nueva valoración; pero también puede subsumirse en el instinto de rebaño, eliminar lo no igual y reconocerse como una valoración ‘Verdadera’: el *gran hombre* dice verdaderamente (nueva valoración) y el espíritu del camello dice la pesada carga de la ‘Verdad’.

Es por esto que la diana a la que apunta la crítica de Nietzsche es, en este caso, la acepción del pensamiento de Occidente, cuyo papel ha sido la de eliminar la diferencia y mostrarnos un mundo de la ‘Verdad’ carente de posibilidades y colmado de repeticiones.

En lugar de posibilitar el estallido del genio, nos “ha adiestrado a hacer lo contrario, a saber, al pensar no pensar en el pensar” (Nietzsche, 2015b, p. 823; 2009b, NF-1885,38[1]).

Sin duda, este concepto de pensamiento en Nietzsche es en sí mismo un acto de creación, una nueva valoración, puesto que no se corresponde, ni aun tangencialmente, con la manera en que la historia de la filosofía ha mostrado la naturaleza del pensamiento. Occidente ha mantenido por siglos una *imagen del pensamiento* que no indaga su propia procedencia, sino que cree en la epifanía de su ‘Verdad’. He aquí otro valor transvalorado.

En virtud de esta transvaloración que lleva a cabo Nietzsche, Deleuze (1994a) reconoce en él una *nueva imagen del pensamiento* (cf. p. 146) que se opone a la imagen dogmática. Un pensamiento que ya no se halla en el elemento de lo universal e inmutable,

sino que se manifiesta en relación con unas coordenadas específicas y una fisiología específica, esto es, se halla en el elemento de la diferencia:

[...] la nueva imagen del pensamiento implica relaciones de fuerzas extremadamente complejas. La teoría del pensamiento depende de una tipología de las fuerzas. Y aquí también la tipología empieza por una topología. Pensar depende de ciertas coordenadas. Tenemos las verdades que merecemos según el lugar al que llevamos nuestra existencia, la hora en la que velamos, el elemento que frecuentamos. (Deleuze, 1994a, p. 155).

Se entiende entonces que Nietzsche encuentre un aspecto destacable en el monasterio como posibilidad de acumulación de las fuerzas. Pero, aun así, esta no lo garantiza: se requiere no solo de encontrar el contexto favorable a dicha acumulación, sino de saber a qué pensamientos dar crédito, en tanto que puedan hallarse aquellos que dicen sí a la vida. Dice Nietzsche (2017b): “*Estar sentado* el menor tiempo posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, – a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos” (pp. 51-52).

La certeza, pues, de un pensamiento, resulta ser una exigencia del viejo modo de valorar que ve en el *yo* la causa del pensar y que ve en la consciencia la forma más elevada de este. No obstante, interpretar la filosofía de Nietzsche (así como de cualquier filósofo) exigirá que se utilicen sus propias categorías. Es por esto que resulta necesario reconocer que, además de que el pensamiento es resultado de fuerzas y estados fisiológicos, hay algunos que favorecen la vida y otros que van en contra de ella, esto es, algunos son resultado de las fuerzas activas y otros de las reactivas, respectivamente. La filosofía de

Nietzsche pretende facilitar los primeros, puesto que solo las fuerzas activas son las que dan lugar a nuevas valoraciones y, por tanto, nuevos modos de vida. Pero, si no es con una voluntad consciente, ¿cómo es posible un espíritu libre? En primer lugar, la pregunta por esta voluntad es sustituida por la *voluntad de poder*, lucha de fuerzas anteriores a toda consciencia (cf. Nietzsche, 2008d, pp. 65-66). En segundo lugar, como en el monasterio, el espíritu libre no da crédito a pensamientos que destaquen la semejanza en desmedro de la diferencia. En tercer lugar y ligado al anterior, el espíritu libre tiene cautela frente a las seducciones de la moral:

No queda remedio: es necesario exigir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de abnegación, de sacrificio por el prójimo, a la entera moral de la renuncia a sí [...] Hay demasiado encanto y azúcar en esos sentimientos de «por los otros», de «no por mí», como para que no fuera necesario volvernos aquí doblemente desconfiados [...] El hecho de que esos sentimientos *agraden* – a quien los tiene, y a quien saborea sus frutos, también al mero espectador, – no constituye un argumento *a favor de* ellos, sino que incita cabalmente a la cautela. ¡Seamos, pues, cautos! (Nietzsche, 2008d, p. 62).

Nietzsche aboga entonces por destruir las valoraciones morales que han hecho del cuerpo y de los estados fisiológicos no más que un transporte del alma o, incluso, su antítesis. Yergue el cuerpo como la vida misma que valora de acuerdo con sus propios instintos y –teniendo en cuenta este *fatum*– pretende hacer valer el modo de valorar creativo, esto es, artístico. Entre el cuerpo y el pensamiento no hay antítesis ni complementariedad,

sino únicamente matices de fuerzas, “sutiles gradaciones”³⁵: Zaratustra evidencia que el cuerpo está detrás de todo pensamiento y de todo sentimiento, mas no como agente, sino como antecedente. Dice Zaratustra: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí-mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (Nietzsche, 2016, p. 79; 2009b, Za-I-Veraechter). El cuerpo entonces es el “sí mismo” (*das Selbst*) que actúa, valora, crea y, además, produce el “yo” (*Ich*). El cuerpo es voluntad de poder que, en una de sus formas, crea el yo como uno de sus instrumentos, mas no necesariamente obra de arte.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría – sentencia Zaratustra – [...] Tu sí-mismo (*Dein Selbst*) se ríe de tu yo (*dein Ich*) y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos». (Nietzsche, 2016, p. 79; 2009b, Za-I-Veraechter).

Zaratustra se dirige en este pasaje a aquellos que desprecian el cuerpo y les muestra que este, su *sí-mismo*, trata al yo como el niño al que tienen que indicarle por donde ir y que va atado sin poder moverse libremente. El yo no puede ir sino donde le indique su *sí-mismo*, es decir, donde lo lleve la necesidad de sus fuerzas y de lo que puede su cuerpo. El cuerpo se revela entonces como el mayor creador: en él, el yo es una creación más entre muchas otras posibles. Es por este carácter creativo que Nietzsche llama al cuerpo, no exento de ironía, como “la gran razón” en contraste con la “pequeña razón”, entendiendo esta como aquello que Occidente, los despreciadores del cuerpo, han llamado “Espíritu” (*Geist*). “Instrumento

³⁵ “Aunque el *lenguaje*, aquí como en otras partes, sea incapaz de ir más allá de su propia torpeza y continúe hablando de antítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones”. (Nietzsche, 2008d, p. 51).

de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Nietzsche, 2016, p. 78; 2009b, Za-I-Veraechter). El *sí-mismo*, la “gran razón” (en contraste con la pequeña razón), el cuerpo, son categorías con las que Nietzsche identifica el mismo actuar de las fuerzas creativas. Se entiende entonces que llame “pequeña razón” al resultado contingente de la voluntad de poder que se autoproclama soberana del cuerpo, desconociendo su propio origen.

En los años 1884 y 1885 se encuentran numerosas menciones al cuerpo como el hilo conductor de la interpretación. En ellos, Nietzsche evidencia que entiende el pensamiento como una forma mucho más impresionante que la vieja alma. En últimas, el alma, así como la consciencia, es otra producción del cuerpo, pero solo una forma decadente de este.

El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por el cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento más maravilloso (*erstaunlicherer*) que la vieja «alma». (Nietzsche, 2015b, p. 804; 2009b, NF-1885,36[35]).

En tanto que el cuerpo no es la herramienta del yo, pero tampoco el yo es su efecto más loable, se elimina la aparente necesidad de tener un solo agente. El agente, el comando, es solo una ficción del propio cuerpo comunicante. Esto quiere decir entonces que el cuerpo es multiplicidad. En el interior de los textos de Nietzsche es imposible afirmar que el cuerpo, o el pensamiento, sustituyan al yo. No se pretende sustituir una categoría universalista por otra: se trata, más bien, de destruir la hegemonía del yo para abrir la puerta a la infinitud de interpretaciones que posibilitan el propio cuerpo. Así, el cuerpo tampoco es la estructura

unitaria orgánica que sostiene y *sustenta* los movimientos de un individuo: esto sería nada más que otro agente que ha cambiado de nombre. El cuerpo no es otra cosa que el encuentro de la pluralidad de las fuerzas que valoran y crean perspectivas. El cuerpo se entiende como:

[...] la unión de tantos y tantos seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia [y que puede] vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo (*als Ganzes leben*)—: ¡y esto evidentemente *no* sucede por causa de la consciencia! (Nietzsche, 2015b, p. 812; 2009b, NF-1885,37[4]).

Nótese que la expresión *als Ganzes leben* (vivir como un todo) no es lo mismo que *vivir en tanto que un todo*. Esto es, esta vida del cuerpo que se entiende como un todo, no es realmente un todo, sino una multiplicidad que, durante un tiempo, se mantiene *como* un todo. No debe confundirse este detalle como si Nietzsche defendiera la conservación del cuerpo orgánico del humano como una unidad esencial. Es simplemente, de nuevo, resultado de fuerzas múltiples. De la misma manera que sucede con la digestión o incluso con la *consciencia*, el cuerpo unitario es solo un instrumento para la vida. Pero, a diferencia de la consciencia, el cuerpo es el que ordena lo que aquella haga. Así pues, el hombre no puede ser más que la síntesis de infinitas confluencias e infinitos movimientos que, olvidando la diferencia, nominamos y transformamos en esencia. Dice Nietzsche (2015b; 2009b): “la síntesis de tantos y tantos seres vivos e intelectos llamada «hombre», solo puede vivir, cuando se ha creado aquel fino sistema de unión y comunicación” (p. 812; NF-1885,37[4]).

Hay que decir entonces que, aquello que denominamos consciencia no es una unidad sino una multiplicidad. La sensación de unidad obedece a que cuando accedemos a los signos unitarios, estamos presenciando la coronación de un determinado instinto que se hizo

soberano (lo que no implica que sea favorable a la vida). A este instinto, a este triunfo y a este ritual de coronación lo llamamos consciencia. Pero, de acuerdo con Nietzsche (2015b; 2009b), en la experiencia vital del hombre hay “tantas «consciencias» como seres haya, – en cada momento de su existencia, – que constituyan su cuerpo” (p. 812; NF-1885,37[4]). En últimas, lo que se presenta como “consciencia” es la simplificación falseada de la experiencia que se pretende unidad, aunque sea efecto de una pluralidad inenarrable e infinita de lucha de fuerzas.

Toda esta disquisición sobre el origen de la consciencia, del pensamiento, del propio cuerpo y de su evidencia como multiplicidad que carece de todo vestigio de volición, no implica que Nietzsche se entrega a una pasividad de las fuerzas. Todo lo contrario, la desconfianza y la preparación para el pensamiento del que se habló arriba anuncia la búsqueda del *amor fati*³⁶, del santo decir sí que pretende abonar el camino para la creación de las fuerzas activas. Dicho en otros términos, Nietzsche encuentra la consciencia como el efecto de lo *décadent* en tanto niega la vida misma, niega el origen desde el que ella fue posible para que le sea lícito proclamarse como creadora y no como creación; ataca la filosofía de Occidente por negar, por decir no a la vida e inventarse otra distinta de esta: se inventa una vida en la que razón y la filosofía puedan ser comandantes de los acontecimientos y agentes de ‘Verdad’. Apuesta entonces por un pensamiento que diga sí a su propio origen y su devenir y que, además, de cabida a la creación de las fuerzas activas.

³⁶ Realizar cualquier lectura de Nietzsche arroja necesariamente a una gran cantidad de conceptos y personajes conceptuales, entre los cuales se encuentra el de *amor fati*. No obstante, teniendo en cuenta las limitaciones de este estudio, baste con resaltar que se entiende por *amor fati* la necesidad de decir sí a todo lo que ha acontecido en cuanto que, sin ello, no habría sido posible el pensamiento y el instante presente, “[...] pues nada se basta a sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas: y si nuestra alma sólo ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda una única vez, toda la eternidad ha sido necesaria para ocasionar ese acontecimiento uno – y en ese instante único de nuestro decir sí toda la eternidad estaba aprobada, redimida, justificada y afirmada. (Nietzsche, 2008b, p. 218).

Amor fati y creación son, así, inseparables, de la misma manera que la creación solo puede darse sobre la base de la destrucción: la *transvaloración de todos los valores* no niega los valores, sino que los revierte.

Es por esto que Klossowski entiende todo este andamiaje como la instauración en Nietzsche de un “pensamiento *corporante*”. Dice Klossowski (1995): “[Nietzsche no] abandona la *cohesión*: lucha con los impulsos que van y vienen y, a la vez, por una *cohesión* nueva de su pensamiento con el cuerpo, en calidad de pensamiento corporante”³⁷ (p. 41). En esto consiste la comprensión del cuerpo como hilo conductor: en cuanto lucha de fuerzas e instintos es lo impensado que permite pensar, es la vida misma. El pensamiento es entonces una valoración activa, una creación cuyo origen es involuntario y cuyo resultado es preparado.

4.3 Nietzsche es un cuerpo sin centro

“Mi *pretensión* contra la decadencia y la creciente debilidad de la personalidad. Busqué un nuevo *centro*” (Nietzsche, 2015b, p. 451; 2009b, NF-1883,24[28]).

Si la consciencia no es voluntad, el yo no es un sujeto, ni el alma una esencia, entonces el pensamiento no puede ser una máquina de significados comunicables, ni el cuerpo el sustento de una volición que yace en un individuo. El pensamiento es entonces una generación de sentido efecto de unas valoraciones que ejercen las fuerzas del cuerpo, siempre sin mediación de voluntad alguna. El pensamiento es multiplicidad. Como multiplicidad y como efecto de fuerzas, el pensamiento no tiene una sistematicidad que no

³⁷ En adelante se hablará de “pensamiento-corporante” para indicar la perspectiva filosófica de Nietzsche que entiende la vida y el pensamiento, no como una construcción efecto de la voluntad, sino como la posibilidad de la creación en tanto que el destino afirmativo del genio.

sea a la vez una máscara que él mismo se ha creado. En fin, el pensamiento, entendido a los ojos de Nietzsche, no puede tampoco obedecer al centro que le ha puesto la filosofía occidental y su “pequeña razón”. Pretender que el pensamiento tiene un foco pre-determinado y un centro natural es lo que ha llevado a que se entienda a Nietzsche, especialmente sus últimos años – en particular *Ecce homo* – como un texto de “locura”. En lo que sigue, se intenta demostrar que una lectura de estas características se sale de la red conceptual que el propio Nietzsche ha creado.

De acuerdo con lo dicho hasta acá, la crítica nietzschiana a la filosofía ciertamente se destaca por cuestionar el núcleo que hasta él había sido incuestionable: la ‘Verdad’ misma. La ‘Verdad’ había sido el centro y el axioma. Todo ello resulta no solo cuestionado sino *transvalorado*. Esta ‘Verdad’ requiere un único centro desde el cual y hacia el cual parten y se dirigen todas las empresas conceptuales. Nietzsche insiste en que la noción de “centro” debe ser también cuestionada: el pensamiento, la consciencia, la razón son el centro que requiere ser removido. El centro del cuerpo había sido el alma o la mente, ahora el cuerpo se muestra como múltiple, sin unidad y, por tanto, sin centro. No obstante, Nietzsche, preso de la gramática es atraído constantemente hacia un centro que no le pertenece pero que ha heredado. Quiere crear un nuevo centro.

En la primera carta del año 1888 de que se tiene registro, el 3 de enero, dirigida a Paul Deussen, Nietzsche comenta que lo han tildado de excéntrico. Su interpretación del apelativo es suficientemente diciente:

Tanto he vivido, tanto he querido, y, acaso, *alcanzado*, que es imprescindible una especie de violencia para llegar a encontrarse de nuevo lejos y libre de ello. La vehemencia de las oscilaciones internas fue enorme; que eso quizá también sea

perceptible desde la lejanía, lo deduzco de los regulares *epithetis ornantibus* con que se me trata por parte de la crítica alemana («excéntrico», «patológico», «psiquiátrico» *et hoc genus omne*). Estos señores que no tienen ningún concepto de mi *centrum*, de la gran pasión a cuyo servicio vivo, con dificultad tendrán una visión de dónde he estado fuera de mi centro, de dónde *fui* verdaderamente «excéntrico». (Nietzsche, 2012, pp. 91-92; 2009b, BVN-1888,969)³⁸.

Varios aspectos resultan interesantes en esta carta. En primer lugar, evidencia cierta gracia en que se perciba en él, *desde la lejanía*, sus propias oscilaciones. En él, como en cualquier cuerpo, se mueven y luchan las fuerzas, lo que provoca oscilaciones. En segundo lugar, reconoce en su propia vida la multiplicidad. Las oscilaciones no son producto de una voluntad, sino la manifestación misma del devenir del pensamiento. En tercer lugar, resalta el hecho de que se le perciba por fuera de su *centro*: su llamada excentricidad implica una preconcepción del centro por parte de aquellos que lo bautizan. En cuarto lugar, denuncia que lo que ellos tildan como su *centro*, razón por la cual lo tildan de “excéntrico”, probablemente sea del todo desconocido para ellos y parte de una preconcepción del centro. Y, por último, en quinto lugar, equipara su *centro* con su gran pasión (*der großen Leidenschaft*). Sin duda, la *gran pasión* no está emparentada con ninguna consciencia, voluntad o razón. Nietzsche reconoce como su centro algo muy distinto de una sistematicidad voluntaria.

Adicionalmente, se reconoce a sí mismo al servicio de dicha *gran pasión*. Una vez más, se evidencia que no se consideraba como un agente o como un productor puro de sentido. La producción y la creación siempre están emparentados con el *amor fati*, con el

³⁸ El subrayado es nuestro.

santo decir sí, una relación inevitable con las fuerzas de las cuales él es una manifestación que prepara la nueva valoración. En conclusión, Nietzsche no reconoce su *centro* como un punto focal o geométrico desde el que partan todas las perspectivas y, a partir del cual, pueda presentarse sistematicidad: el *centro* es para Nietzsche un constante movimiento de alejamiento del centro dogmático. El *centro* es la creación y la creación es movimiento discontinuo, razón suficiente para afirmar, desde el centro dogmático, que no hay tal centro³⁹.

Así pues, si la base de la interpretación sobre Nietzsche es la sistematicidad racional, esto es, la confianza positiva en la razón y el pensamiento, en tanto cazadores de ‘Verdad’, entonces no queda más que decir que su pensamiento no tiene *centro*. Teniendo entonces en cuenta que el cuerpo es anunciado por él como el movimiento creativo de las fuerzas múltiples y se reconoce a sí mismo como efecto de esas fuerzas, entonces no queda más que decir que Nietzsche es un cuerpo sin centro.

4.4 *Ecce homo* y las *Wahnsinnszettel* (notas de locura)

[Para algunos] este escrito [*Ecce homo*] es también una cumbre; pero una cumbre de petulancia, de desmedido orgullo, una impudicia, algo que no puede leerse sin sentir repugnancia a cada frase, a cada palabra [...]. Basta, basta; dejemos el libro [...] en realidad sólo ha podido ser escrito por un «loco» [...]⁴⁰ (Andrés Sánchez Pascual en Nietzsche, 2017b, p. 10).

Entonces caí alguna vez/ desde mi locura por la verdad/ desde mis anhelos por el día/ cansado del día, enfermo de luz/ – caí hacia abajo, hacia la noche,

³⁹ Klossowski (1995) da una interpretación distinta a esta carta y a este problema del centro y de las fuerzas centrífugas (cf. p. 209). No obstante, hay una importante coincidencia: al problematizar su *centro*, Nietzsche se acerca cada vez más a lo “excéntrico” o, en términos de Klossowski (1995): “[...] se dibuja poco a poco la sonrisa seductora de la esfinge” (p. 209).

⁴⁰ Es pertinente aclarar que Andrés Sánchez Pascual está citando de manera indirecta a los que afirman “locura” en la obra de Nietzsche y no es propiamente la perspectiva que pretende defender el traductor español.

hacia la sombra/ por una verdad/ abrasado y sediento –/ ¿todavía recuerdas, recuerdas, ardiente corazón, cuán sediento estabas? –/ *¡que sea yo desterrado/ de toda verdad*⁴¹! ¡Solo loco! ¡Solo poeta!... (Nietzsche, 2008e, p. 60; 2009b, DD-Titelblatt).

En el año 1909, apenas 9 años después de la muerte de Nietzsche, Daniel Halévy publica la primera biografía dedicada al pensador alemán (cf. Ross. 1994. p. 838). En esta obra, Halévy (1943) afirma: “Así, el estado de júbilo físico a que le lleva la demencia inminente, no impide ni los presentimientos ni la angustia. Desea reunir por última vez los recuerdos y las impresiones que le dejara la vida, y compone una obra extraña, triunfal y desesperada [...] esta última obra, titúlala *Ecce homo*”⁴² (p. 357). Por su parte, Niemeyer (2012) afirma:

Comprimidas bajo la euforia de *EH* [*Ecce homo*], laten, sin embargo, las sombras de la crisis mental. Tras la unidad postulada entre el Yo y el *fatum* que, transformada literariamente, se convierte en un cuerpo simbólico, un cuerpo que sobrevive al «yo» perecedero, se esconde una tragedia. La historia de la recepción de *EH* se extiende como espejo de este dilema desde la exclusión de este último en el marco de la interpretación de la filosofía de Nietzsche, hasta su sobrevaloración como punto

⁴¹ La traducción que se presenta acá, que ha tomado como base la realizada por Pérez Latorre de la edición en español de la poesía completa de Nietzsche publicada por Trotta (cf. Nietzsche, 2008e), ha sido adaptada para los fines de este trabajo. Lo que se quiere resaltar es la diferencia marcada por Nietzsche entre la ‘Verdad’ que llama a ser desterrado (*verbannt*), esto es, la ‘Verdad’ que se presenta como la luz, y la verdad de sí que atesta en *Ecce homo*: “[...] la verdad habla en mí. Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora se ha venido llamando verdad a la *mentira*.” (Nietzsche, 2017b, p. 152).

⁴² Hay que destacar que, como es obvio, en la época de la publicación de Halévy no existía todavía la invaluable investigación de Colli-Montinari, ni mucho menos las lecturas – hoy canónicas – de las que se ha valido este trabajo como las de Heidegger, Foucault, Deleuze, Klossowski, Badiou, Kofman, Safranski, entre otros. No obstante, se pretende insistir en que la obra de Nietzsche ha sido objeto, no solo de incontables interpretaciones, sino además de cuantiosas lecturas cuya base hermenéutica ha sido la “demencia inminente” “reflejada” en algunos de sus textos, especialmente los de 1888. Esta perspectiva de interpretación, aun cuando se ha venido reduciendo con los avances en las investigaciones sobre Nietzsche, sigue haciendo carrera en la recepción actual de su obra.

álvido de su obra, pasando por su desprecio moral a causa de la megalomanía anunciada en su interior. (p. 159).

Adicionalmente, los fragmentos datados entre diciembre de 1888 y enero de 1889 por Colli-Montinari han sido bautizados como *Wahnsinnszettel* (Notas de locura). Incluso en español la editorial *Biblioteca Nueva* publicó, sobre la base de esta interpretación, un libro que incluye cartas y fragmentos: *Escritos de Turín: cartas y notas de locura (fragmentos póstumos, 1888)* (cf. Nietzsche, 2009a). Súmese a esto la citada percepción de Overbeck sobre su amigo Nietzsche desde época temprana. Tal y como se resaltó ya, aun cuando no se niegue acá la condición *médica* de Friedrich Nietzsche, las posturas mencionadas desconocen y desdican la *perspectiva* de la propia filosofía de Nietzsche, tanto sobre la locura como la razón y la consciencia. Locura y razón, así como locura y consciencia, están íntimamente ligados en dichas afirmaciones: son entendidas como antítesis y como ausencia. La locura, así, es ausencia de razón y pérdida constante e irreparable de la consciencia. Como queda dicho, si la categoría de consciencia se lee a los ojos de Nietzsche, del mismo modo que la de razón (*la pequeña razón*), entonces se tendrá que afirmar que lo que perdió y resultó *destruido* en él fue una ínfima parte de su *pensamiento*. Pero, si el pensamiento se lee desde los ojos de Occidente, entonces sí, hay que afirmar que diciembre de 1888 fue para él la apertura de la experiencia de la locura. Es a partir de esta dicotomía hermenéutica que le es lícito a Klossowski (1995) decir:

[...] todo cambia si, desde el comienzo, un espíritu considera como error flagrante, desde el punto de vista del conocimiento, las fronteras trazadas entre la razón y la sinrazón y sólo acepta la primera porque se reserva el uso de la segunda. (p. 206).

Nietzsche no se reserva el uso de la segunda, puesto que esta no depende de la razón, sino todo lo contrario: la razón es producto de la sinrazón. O, dicho en términos de Nietzsche, la razón es el síntoma comunicable de las fuerzas, de la voluntad de poder, que son *muy otra cosa* que la razón. En otras palabras, entender esta época como época de locura es entender la locura como sinrazón, esto es, quedar atrapado por la gramática, por la metafísica. Nietzsche, desde esta lectura, está siendo objeto de una interpretación que desconoce sus propias categorías. Lo que resulta especialmente llamativo en esta perspectiva es que él mismo quiso cuidarse de ser confundido con otros (*cf.* 2017b. p. 21).

Así pues, la pregunta que indaga por la locura de Nietzsche en sus últimos años es una pregunta impropia porque no se circunscribe a las categorías del filósofo⁴³. Su andar está un paso más atrás y siempre a destiempo: Nietzsche, en cambio, es un *intempestivo*. Al respecto dice Safranski (2001):

La marea ebria arrastra a Nietzsche y, en definitiva, sustrae su mundo interior a nuestra mirada. Nosotros permanecemos en la orilla y al final se produce allí un naufragio con espectadores. Pero lo sorprendente es que Nietzsche, a pesar de dejarse llevar, está a la vez a la orilla como espectador. Se contempla a sí mismo. Su espíritu trabaja todavía con la antigua agudeza y vitalidad, es empujado y contempla a la vez su actividad. (p. 336).

⁴³ Al respecto dice Klossowski (1995): “[...] parece que generalmente se discutiera, según una concepción *optimista de la razón* que precisamente el mismo Nietzsche se empeñó en destruir; que nos atuviésemos a las normas del intelecto, en nombre de las que, por ejemplo, actualmente el doctor Podach rechaza en Nietzsche la capacidad racional, ‘objetiva’, ‘indispensable para el filósofo’, defecto que ya sería flagrante por la impotencia para construir un sistema coherente de pensamiento. De esa concepción de la razón depende también la manera en que Nietzsche revela la incapacidad para encontrar ‘su propio centro’” (p. 209).

Presos de la gramática y de las categorías milenarias, persisten en “ver” a Nietzsche mientras cruza el umbral de la razón. Por lo pronto, él se mira en su propia creación: se ha creado a sí mismo como pensador, en tanto que “pensamiento-corporante”. Siempre que se le lea desde la razón como el agente interpretativo por antonomasia, entonces se sustraerá a “nuestra mirada”. Como espectadores, habremos naufragado: como observadores, habremos de concluir – cual médicos – que Nietzsche se sumió en la locura. Siempre que se le lea como pensador y desde sus propios límites conceptuales, entonces surge la necesidad de la interpretación. Como intérpretes, habremos de reconocer la necesidad de leer más: como lectores no habremos de concluir, sino de abrir un signo de interrogación que permite la afirmación de nuevas valoraciones.

Contrario al “desesperado” y “eufórico” estado que presumen Halévy y Niemeyer en la elaboración de *Ecce homo*, la correspondencia de Nietzsche demuestra que se trata de un texto bastante planeado. En esta se evidencia que, frente a la gran obra que nunca se lleva a cabo como texto íntegro, la *Transvaloración de todos los valores*, *Ecce homo* pretende ser una suerte de propedéutica dirigida al gran público para que puedan digerir y rumiar la *transvaloración*. El 6 de noviembre de 1888 escribe a su editor Naumann:

De este modo, entre el 15 de oct. y el 4 de noviembre he *resuelto* una tarea *extremadamente difícil* – a saber, contarme a mí mismo, contar mis libros, mis opiniones y, de manera fragmentaria, en la medida en que ello lo requería, contar *mi vida* [...] Mi intención es darle ya a esta obra la forma y la presentación tipográfica que aquella obra capital deberá tener, de la cual esta viene a ser, en todo sentido, un extenso prólogo. (Nietzsche, 2012, p. 283).

En esta carta de Nietzsche a su editor se encuentra una característica que va a ser palmaria en el texto que conocemos hoy de *Ecce homo*, a saber, la necesidad de contar su *vida* y la estrecha relación que hay entre esta intencionalidad y su obra misma. Ciertamente, para él no hay una dicotomía entre *su vida* y su filosofía: de nuevo, lo que hay “son sutiles gradaciones”. Pero, además, si —como se verá—, este *contar su vida* no tiene nada que ver con un texto anecdótico, es natural que tampoco se trate de una autobiografía. Esta acción de contar *su vida* que ve como necesaria constituye, según esto, una parte fundamental de su vida-obra filosófica. Y, más allá de su empresa filosófica “inacabada” a la luz de sus pretensiones, hay que reconocer que sus repercusiones fueron insospechadas por el mismo Nietzsche. Dicho en otros términos, lo que constituye para la posteridad una obra como *Ecce homo*, quizá sea solo comparable con lo que él consideraba que sería su obra terminada. Por lo que hasta acá respecta, resulta cuando menos insuficiente o, incluso, hermenéuticamente deficiente afirmar que se trata de un texto “eufórico” o “desesperado”, puesto que no se trataba para Nietzsche de una escritura desenfrenada o de un texto por diversión, sino que implicaba su obra misma. En cambio, se encuentran alusiones en sus cartas en las que sí se afirma esto de otros textos:

A fin de cuentas *estos dos escritos*⁴⁴ no son sino verdaderos descansos en medio de una tarea desmesuradamente difícil y decisiva, que, si se entiende, partirá por la mitad la historia de la humanidad. El sentido de la misma se resume en cinco palabras: *Transvaloración de todos los valores*. (Nietzsche, 2012, p. 253).

⁴⁴ Se refiere a *Nietzsche contra Wagner* y al hasta ese momento llamado *Ociosidad de un psicólogo* que será publicado finalmente como *El crepúsculo de los ídolos*.

De acuerdo con esta carta, Nietzsche considera como su tarea realmente decisiva la *transvaloración*, mientras, por otra parte, algunos de sus textos más leídos y comentados son vistos acá únicamente como medios de descanso: la finalidad es mucho más ingente. La obra que tenía en sus planes, si bien evidentemente no pudo ser realizada a cabalidad como él lo venía esbozando, es innegable que su alcance, con sus conceptos, sus personajes conceptuales y su *coraje* contra la historia, ha tenido resortes que incluso hoy han sido escasamente explorados debido a la también fuerte influencia de las lecturas que lo han abordado con los lentes de la tradición racional ortodoxa. En últimas, hay que afirmar que las llamadas “notas de locura” (*Wahnsinnszettel*), así como *Ecce homo*, ambos de la misma época de sus últimos escritos, lejos de considerarse textos de delirio, desesperados o eufóricos, constituyen, si no la más alta expresión de lo que *pudo ser* su filosofía, sí la mayor muestra del estilo y la más elaborada *atestación* de la necesaria derivación de lo que *fue y es* su pensamiento.

4.5 *Ecce homo*: atestación de sí como nacimiento

En fin de cuentas preferiría mucho más ser profesor de Basilea que Dios; pero no me he atrevido a llevar mi egoísmo privado hasta el punto de omitir por su causa la creación del mundo. [...] Lo que es desagradable y molesta a mi modestia es que en el fondo yo soy todos y cada uno de los nombres de la historia; incluso con los hijos que he traído al mundo las cosas están de tal manera que pondero con un poco de desconfianza si no provienen también *de* Dios [...]. (Nietzsche, 2012, pp. 376-377).

“En este último año Nietzsche se fusiona con sus ideales de grandeza histórica. Al final desaparece en ellos, podría decirse que se precipita en ellos.” (Safranski, 2001, p. 327).

Queda claro que ni las “notas de locura” ni *Ecce homo* son la obra de un delirante. En el caso particular de *Ecce homo*, no se trata, tampoco, de una autobiografía ni mucho menos de un anecdotario y, por lo tanto, se encuentra lejos de ser objeto de una lectura psicologista. En su obra sobre *Nietzsche*, Heidegger (2014) afirma: “Quién es Nietzsche no queremos ni tampoco debemos saberlo mientras nos refiramos solo a la personalidad y a la figura histórica, al objeto psicológico y a sus producciones” (p. 381)⁴⁵. Las perspectivas aducidas hasta ahora muestran una clara fijación, o bien en la persona orgánica que ejecutó la escritura de *Ecce homo*, o bien a la presunta deshilvanada *psiqué* de un filósofo al que exigen unidad sistemática; pero, en cualquier caso, ninguna de estas perspectivas ejecuta una hermenéutica que se interne en las coordenadas que el *pensador* ha *creado* y en las cuales se inscribe *Ecce homo* (coordenada que haría las veces de un “extenso prólogo”), que sirve acá de evidencia de la muy mencionada *transvaloración*. Esto, sin mencionar que el mismo Nietzsche ha despreciado al sujeto como agente volitivo, así como el alma sustancial que trasciende un cuerpo. Esto se evidencia, no solo por todo lo antedicho, sino además – expresamente – en una carta escrita a Peter Gast el 30 de octubre de 1888 a propósito del proceso de escritura de *Ecce homo*:

La novedad, el *coraje* de la innovación es realmente de primer orden: – en lo que a las *consecuencias* se refiere, ahora observo a veces mi *mano* con cierta desconfianza,

⁴⁵ La posición en la que se ubica la argumentación de este trabajo se distancia de la lectura de Heidegger (2014) que ve en Nietzsche, como en cualquier pensador, el “pensamiento «sobre» el ente en su totalidad” (p. 382). A partir de esta afirmación, Heidegger se permite afirmar que: “Todo el pensar, desde los griegos hasta Nietzsche, es un pensar metafísico” y, concluir más adelante: “En el pensamiento de la voluntad de poder llega de antemano a su acabamiento el pensamiento metafísico mismo. Nietzsche, el pensador del pensamiento de la voluntad de poder, es el *último metafísico* de occidente” (p. 385-386). En cambio, este trabajo tiende mucho más hacia la postura de Deleuze (1994a) que ve en Nietzsche la inauguración de una nueva imagen del pensamiento (cf. p. 152). Por eso, la citación del texto de Heidegger, como lector canónico de Nietzsche, no debe entenderse como una adherencia a la totalidad de su posición, sino solo como acuerdos parciales que se reflejan únicamente en el límite de las citas usadas. Para una ampliación de la diferencia entre ambas lecturas, véase, por ejemplo: Badiou, 2015, pp. 44-67 (clase del 9 de diciembre de 1992).

porque me parece que yo tengo «en la mano» el destino de la humanidad [...].

(Nietzsche, 2012, p. 281).

Lo que se ha hecho hasta acá es seguimiento de estas coordenadas al interior del *pensamiento* mismo de Nietzsche, de tal manera que su exégesis permita producir, no una mirada a la persona de Friedrich Nietzsche ni a su *psiqué*, sino a la creación conceptual de *Nietzsche*. Bajo esta perspectiva, puede encontrarse una cercanía con las siguientes palabras de Heidegger (2014): “No nos incumben ni la persona de Nietzsche ni su obra en la medida en que hagamos de ambas, en su copertenencia, el objeto de una reseña histórica y psicológica” (p. 382). No se trata, pues, de una reseña histórica, sino de una interpretación filosófica que exige toda lectura de un filósofo. Así, este apartado pretende servir de conclusión al análisis en tanto que se muestre a *Ecce homo*, en su generalidad, como el culmen de una vida-obra, esto es, de un “pensamiento corporante” que se atesta a sí mismo como personaje conceptual: *Ecce homo* se entiende entonces como el registro de nacimiento del *acontecimiento Nietzsche*.

Nietzsche sigue hasta sus últimas consecuencias aquella perspectiva que indica que los afectos, esto es, el cuerpo y el pensamiento, el “pensamiento-corporante”, son los que interpretan y que su labor es la espera y la preparación para el estallido del genio. La *Transvaloración* es un destino. En el capítulo *Por qué soy un destino* de *Ecce homo*, dice Nietzsche (2017b): “Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio” (p. 152). La *transvaloración* es el *fatum* en el que se han acumulado las fuerzas activas; fuerzas estas a las que Friedrich Nietzsche les ha venido preparando la llegada y de las que él no es otra cosa que su anfitrión: las fuerzas activas atraviesan el cuerpo y dinamitan a la

persona para crear, en la destrucción, su personaje conceptual *Nietzsche*. No importa la persona ni la *psiqué* porque este *fatum* no es el destino del hijo del pastor o del hermano de Elisabeth, sino el *fatum* de las fuerzas de la humanidad que en otros momentos de la historia han sido derrotados o apaciguados por las fuerzas reactivas. Entiéndase bien: no es un destino al modo de una marca indeleble escrita en la historia del *espíritu*, sino la acumulación histórica que no obedece a voluntades, mas que puede o no darse en virtud de resistencias activas o reactivas. No es gratuito que el subtítulo que finalmente elige para su texto sea *Cómo se llega a ser lo que se es* (Wie man wird, was man ist). Este sugestivo subtítulo ofrece ya un abre bocas de lo que pretende atestar: no la descripción de la vida cotidiana del hombre, sino la sucesión de los preparativos para una *transvaloración* en la que la vida misma está implicada como *fatum*. Este *fatum* – de acuerdo con Nietzsche – es lo que dividirá a la humanidad en dos (cf. Nietzsche, 2012, p. 253).

División de la humanidad en dos, en términos de Nietzsche; nueva imagen del pensamiento, a los ojos de Deleuze; en todo caso, se instaura el concepto como creación de la propia existencia sobre la base del *coraje* de la destrucción de aquel concepto que se desliga deliberadamente del cuerpo y cree en la ‘Verdad’ de la dialéctica y la lógica. Según esto, se hace necesario afirmar que en *Ecce homo* no se trata, como lo piensa Heidegger (2014), de la simple época final de Occidente:

Pero en *Ecce homo* no se trata ni de la biografía de Nietzsche ni de la persona del «señor Nietzsche», sino en realidad de un «destino»; pero tampoco de la destinación de un individuo, sino de la historia de la época moderna como época final de occidente. (p. 381).

En efecto, *Nietzsche* en *Ecce homo* es un destino, no como persona sino como voluntad de poder; en efecto, *Nietzsche* en *Ecce homo* dinamita – como acumulación de fuerzas – la tradición de ‘Verdad’ de la filosofía occidental; pero esta explosión no es más que la primera parte de la *transvaloración*, puesto que es innegable que, consecutivamente, hay un acto de creación propio del *reversamiento* de las perspectivas (cf. Deleuze, 2000, p. 14). *Nietzsche* no constituye el fin de la metafísica, sino la destrucción que antecede a la creación. En eso consiste justamente la división de la humanidad en dos: nace una nueva manera de pensar que no pudo tener lugar sino a través de la destrucción, nace un “pensamiento-corporante” que tuvo que gestar su propio parto preguntando (destruyendo) a los conceptos del dogmático: ¿quién interpreta entonces? Luego de preguntar de esta manera a la ‘Verdad’, este acto de creación se muestra en su desnudez al decir, en *Ecce homo*, ¡he aquí quien interpreta: *Nietzsche*! Pero este *Nietzsche* no es ya el hermano, el hijo, el amigo o el loco, sino el personaje que ha servido de acumulación y que ha preparado su propio estallido y ulterior mutación.

Así pues, lo que se encuentra desde la primera página de *Ecce homo* es la presentación, en tanto testimonio, de este personaje que quiere preparar la llegada del genio y que sabe que solo él mismo puede presentarse: “Me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de «dar testimonio» de mí” (Nietzsche, 2017b, p. 21). En la misma carta citada arriba dirigida a Peter Gast escribe:

[...] El día de mi cumpleaños he vuelto a comenzar algo que parece que sale bien y ya está notablemente adelantado. Se llama **Ecce homo**. O *Cómo se llega a ser lo que se es*. Trata con una gran audacia, de mí y de mis escritos: con ello no solo he querido presentarme *antes* del totalmente inquietante acto solitario de la

Transvaloración, – me gustaría hacer de una vez una *prueba* de lo que en realidad puedo arriesgar, dadas las ideas alemanas en torno a la *libertad de prensa* [...].
(Nietzsche, 2012, p. 281).

Esta es la razón por la cual *Ecce homo* pretende ser apenas un “extenso prólogo”, pues solo quiere allanar el camino para el gran riesgo que aventurará. *Nietzsche* quiere presentarse a sí mismo, como personaje conceptual, antes de presentar explícitamente el *reversamiento de las perspectivas*. Si bien esta “prueba” puede pensarse hasta aquí como la presentación de Friedrich Nietzsche, esto es, de la persona, lo que sigue en la carta evidencia que su preocupación son los conceptos: “[...] Con este *Ecce homo* quisiera radicalizar la *cuestión* hasta un nivel tal de seriedad, e incluso de curiosidad, que los conceptos corrientes y en el fondo razonables sobre lo *permitido* admitan aquí por una vez una excepción”⁴⁶
(Nietzsche, 2012, p. 281). Luego de admitida esta excepción, tendrán que admitir las siguientes que constituirían, según su plan, la *transvaloración* en su integridad.

La *transvaloración* entonces pretendía ser las nuevas valoraciones como *reversamiento*, mientras sus escritos anteriores habían servido de preparación al estallido: en el medio de estos dos extremos del plan de su obra se encuentra *Ecce homo*, que terminará en sí mismo inaugurando una nueva forma de pensamiento.

A *Nietzsche* le interesaba tener oídos que lo escucharan, pero era consciente de que su época difícilmente lo haría por su carácter intempestivo. Por ello quiso hacer un gran esfuerzo por establecer distancia frente a lo que no era. Y para hacerlo y evitar que se le confundiera con el “último metafísico”, sabía que solo él mismo podría presentarse. En esto

⁴⁶ El subrayado es nuestro.

consiste el carácter problemático que resalta Nietzsche y que retoma Sarah Kofman (1992): “[...] La seule oeuvre de Nietzsche, digne de ce nom, et de son nom, qui devait être pour lui la sanction et la justification a posteriori de tout son être. Sans elle, dit-il, il pourrait bien rester éternellement problématique”⁴⁷ (p. 13).

Pero, además, Sarah Kofman brinda una pista invaluable sobre la ubicación del texto de *Ecce homo* y su relación con textos anteriores: son la forma de hacer frente a lo que hay de reactivo en él y poder librar el camino para la afirmación. Dice Kofman (1992):

Comparés à *La transvaluation de toutes les valeurs*, ses écrits antérieurs sont jugés par Nietzsche des divertissements, des ré créations qui retardent l'explosion mais qui la préparent aussi parce qu'ils le libèrent de tout le négatif qu'il portait en lui et le rendent apte à l'affirmation de nouvelles tables de valeur⁴⁸. (p. 14).

Nietzsche lleva un tiempo retrasando y dilatando la explosión, pero este retraso es a la vez una preparación. Cuando escribe *Ecce homo* considera que ya está preparado para lanzar su obra, aunque quiere probar si el público está preparado para escucharlo y, sobre todo, quiere asegurarse de que su *reversamiento* no sea tomado como una aberración moral: la *transvaloración*, en tanto nueva imagen del pensamiento, debe ser leída en su justo sentido. Al final de la muy mencionada carta a Peter Gast dice Nietzsche (2012; 2009b), también a propósito de *Ecce homo*: “[...] hablo de mí mismo con toda la «astucia» psicológica y toda la serenidad posibles, – no quiero presentarme de ningún modo ante los seres humanos como profeta, como monstruo o como aberración moral [*ich möchte*

⁴⁷ “[...] La única obra de Nietzsche, digna de ese nombre, y de su nombre, que debería ser para él la sanción y la justificación a posteriori de todo su ser. Sin ella, dice él, bien podría permanecer eternamente problemática”.

⁴⁸ “Comparados a *La transvaloración de todos los valores*, sus escritos anteriores son juzgados por Nietzsche como divertimientos, recreaciones que retardan la explosión pero que también la preparan porque lo liberan de todo lo negativo que portaba en él y lo vuelven apto a la afirmación de nuevas tablas de valor”.

durchaus nicht als Prophet, Unthier und Moral-Scheusal vor die Menschen hintreten]” (p. 281; BVN-1888,1137)⁴⁹.

Es así como Nietzsche inaugura en este texto un modo de pensamiento como manifestación de la propia vida del pensamiento. En tanto que vida, solo el portavoz del pensamiento es quien podrá presentar su propia obra y sus categorías. En su seminario sobre la anti-filosofía dedicado a Nietzsche, Badiou (2015) afirma: “Être philosophe, ce n’est pas être l’auteur d’un texte doctrinal, mais porter les emblèmes probants de la vie même dont l’écrit est le text”⁵⁰ (p. 42). Pero, de nuevo, no es la vida de Friedrich Nietzsche, sino la vida del *pensamiento-Nietzsche*. La filosofía, así, consiste en ser la atestación creativa de las nuevas tablas de valor que están inscritas en la vida del filósofo.

Nietzsche ofrece reiteradamente vestigios de la necesidad de permitirse pensar, esto es, de liberarse del *yo* categorial y doctrinal que no deja que las fuerzas activas hablen. En una carta escrita a su amigo Carl Fuchs el 14 de diciembre de 1887, Nietzsche (2012) afirma: “La vehemencia de las oscilaciones internas ha sido horrible durante los últimos años; ahora, cuando he de pasar a una forma nueva y más elevada, necesito ante todo un nuevo extrañamiento, una *despersonalización* todavía más elevada” (Nietzsche, 2012, p. 82. Carta 963).

⁴⁹ La traducción que realiza Llinares (cf. Nietzsche, 2012) ha sido ligeramente modificada por el autor de este texto en lo que al subrayado se refiere, en tanto se quiere hacer énfasis en la *negación* que hace expresa Nietzsche al *no* querer presentarse como aberración moral. La traducción que ofrece Llinares, aunque gramatical y semánticamente no presenta ninguna dificultad, podría prestarse para ambigüedades. Su traducción reza así: “[...] hablo de mí mismo con toda la «astucia» psicológica y toda la serenidad posibles, – en modo alguno quisiera presentarme ante los seres humanos como profeta, como monstruo o como aberración moral” (Nietzsche, 2012, p. 282).

⁵⁰ “Ser filósofo no es ser el autor de un texto doctrinal, sino llevar los emblemas probatorios de la vida misma cuyo escrito es el texto”.

Para pensar, para crear, para *transvalorar*, Nietzsche sabe que requiere desligarse de su propio *yo* y de su propia vida meramente anecdótica. Restituir el pensamiento al hilo conductor del cuerpo no puede hacerse si todavía hay un *yo* que pretende ser agente y dominador. Y es justamente en *Ecce homo* en donde Nietzsche lleva a cabo esta despersonalización. Así es como puede entenderse el *Nietzsche* que habla en él. Badiou (2015), a este respecto, afirma a dos Nietzsches:

Il y a [...] deux Nietzsche: celui qui est le nom propre circulant, et l'autre, le Nietzsche, ponctué ou souligné par ce dont le texte demande qu'il soit pris acte. Nietzsche se présent lui-même, présente Nietzsche comme le nom d'une puissance infinie de la pensée, et ce nom comme tel doit être reconnu. Loin d'être narcissique, cette demande de reconnaissance doit être inscrite comme catégorie dans le devenir de la pensée⁵¹. (p. 41).

Hay que decirlo claramente: el *Nietzsche* que habla en *Ecce homo* no es el mismo que escribe cartas a su madre en diciembre. He aquí la *distancia* entre ser profesor de Basilea o Dios: Nietzsche se fusiona con sus conceptos y con su obra. El hermano de Elisabeth se desvanece ante la mirada del espectador que piensa que *Nietzsche* ha naufragado cuando, sorprendido, lo encuentra a su lado observando las repercusiones de su pensamiento. *Nietzsche* se ha liberado de Friedrich Nietzsche: *Nietzsche* ha aniquilado su *yo* para hacerse categoría en el devenir del pensamiento. Sobre este desvanecimiento del *yo* resulta dilucidario el siguiente texto de Deleuze:

⁵¹ “Hay [...] dos Nietzsche: aquel que es el nombre circulante, y el otro, el Nietzsche, puntualizado o subrayado por lo que el texto requiere que sea consignado. Nietzsche se presenta él mismo, presenta a Nietzsche como el nombre de una potencia infinita del pensamiento, y ese nombre como tal debe ser reconocido. Lejos de ser narcisista, esta demanda de reconocimiento debe ser inscrita como categoría en el devenir del pensamiento”.

On n'écrit pas avec son moi, sa mémoire et ses maladies. Dans l'acte d'écrire, il y a la tentative de faire de la vie quelque chose de plus que personnel, de libérer de vie de ce qui l'emprisonne. L'artiste ou le philosophe ont souvent une petite santé fragile, un organisme faible, un équilibre mal assuré, Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Mais ce n'est pas la mort qui les brise, c'est plutôt l'excès de vie qu'ils ont vu, éprouvé, pensé. Une vie trop grande pour eux, mais c'est par eux que « le signe est proche » : la fin de Zarathoustra, le cinquième livre de l'Éthique. On écrit en fonction d'un peuple à venir et qui n'a pas encore de langage. Créer n'est pas communiquer, mais résister⁵². (Deleuze, 2003, p. 161).

Sin duda, Nietzsche escribe para un pueblo que no tiene todavía lengua para ser escuchado: este es el nacimiento del acto de creación. Este acto de creación marca distancia con la persona enferma y le posibilita el desplazamiento de las perspectivas. Pero, adicionalmente, el acto de creación de Nietzsche ha sido preparado con una larga resistencia a las fuerzas reactivas que aprisionaban la vida del que escribe. Nietzsche considera sus escritos anteriores como divertimentos en el sentido en que forman parte de un plan de destrucción de lo reactivo en él. Es por esto que *Ecce homo*, como preparación de la transvaloración, hace el recuento de las resistencias: *El nacimiento de la tragedia; Las intempestivas; Humano, demasiado humano; Aurora; La gaya ciencia; Así habló Zaratustra; Más allá del bien y del mal; genealogía de la moral; El crepúsculo de los*

⁵² “No se escribe con su yo, su memoria y sus enfermedades. En el acto de escribir, hay la tentativa de hacer de la vida algo más que personal, de liberar la vida de lo que la aprisiona. El artista o el filósofo tienen frecuentemente una pequeña salud frágil, un organismo débil, un equilibrio mal asegurado, Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Pero no es la muerte que los quebranta, es sobre todo el exceso de vida que han visto, probado, pensado. Una vida muy grande para ellos, pero es para ellos que «el signo está próximo»: el fin de Zaratustra, el quinto libro de la Ética. Se escribe en función de un pueblo a venir y que no tiene aún lenguaje. Crear no es comunicar, sino resistir”.

ídolos; y *El caso Wagner*. Luego de las resistencias viene el preparado estallido: Por qué soy un destino. El acto de creación que está efectuando *Nietzsche* se empieza a gestar con este capítulo, es decir, a partir de los últimos capítulos del libro que, en cuanto pretendido prólogo, empezaba a presentar los signos del *reversamiento*. Lo que hace antes es el testimonio de las resistencias. *Nietzsche* entonces no pretende comunicar su vida personal, sino que, en tanto creación – siguiendo la lectura de Deleuze – lo que hace es resistir. En este caso, la resistencia se ejerce haciendo frente a las fuerzas reactivas. Si se evalúa en detalle los libros que se presentan en el cuerpo del texto, se puede observar que cada uno representa la lucha contra conceptos de la moral de rebaño y contra el conocimiento consciente de la lógica. Y luego, como reversamiento, la restitución del cuerpo como hilo conductor de la interpretación y la creación conceptual. Con *Por qué soy un destino*, *Nietzsche* inaugura su más genuina atestación como “pensamiento-corporante”. En el primer párrafo de este capítulo se encuentra la muy banalizada expresión “Yo no soy un hombre, soy dinamita” (Nietzsche, 2017b, p. 151), que más allá del cliché de su banalización, es en realidad el deslinde de *Nietzsche* con la persona orgánica; aquel es ahora el portavoz de cada estallido creativo, esto es, de cada concepto. Con todo lo dicho, es innegable que *Ecce homo* está lejos de ser una autobiografía. *Nietzsche* se atesta a sí mismo como resistencia ante lo reactivo y como *coraje* para dar vía libre a las fuerzas activas.

Lo que hace Nietzsche en *Ecce homo* es abrir la puerta de su propio destino, que es hacerse uno con su filosofía. Claramente influenciado por Nietzsche, Deleuze (1994b) brinda una noción esclarecedora sobre los personajes conceptuales:

El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos

los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los «heterónimos» del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes. Yo ya no soy yo, sino una aptitud del pensamiento para contemplarse y desarrollarse a través de un plano que me atraviesa por varios sitios. [...] El destino del filósofo es convertirse en su o sus personajes conceptuales. (pp. 65-66).

Una de las afirmaciones más enigmáticas que pueden resaltarse en *Ecce homo* se encuentra en la primera línea de *Por qué escribo yo libros tan buenos*: “Una cosa soy yo y otra mis escritos” (Nietzsche, 2017b, p. 72). Pero este enigma emerge cuando *Ecce homo* se traduce como *He aquí a la persona*. Al contrario, el “*Cómo se llega a ser lo que se es*” hace alusión a la humanidad misma que Nietzsche está convencido que partirá en dos. En este sentido, *Ecce homo* no alude a la persona, sino al hombre (*homo*), que aquí no es otro que el personaje conceptual que ha nacido: *Nietzsche*. En términos de Deleuze, acá habla un heterónimo, a la manera en la que ha hablado Zaratustra y luego hablará el Crucificado y Dioniso. Cuando habla el Crucificado o Dioniso, no habla ya Friedrich Nietzsche: este es ahora el “mero seudónimo” de sus personajes. Asimismo, en *Ecce homo* habla *Nietzsche* cuyo seudónimo ha sido Friedrich Nietzsche. Ni el Crucificado es el Jesús histórico, ni Dioniso es ya el dios del filólogo, así *Nietzsche* tampoco es el personaje histórico, sino el heterónimo del devenir mismo del “pensamiento-corporante”⁵³.

⁵³ Es por este tipo de actos de creación que puede entenderse el marcado interés de Nietzsche por el dominio del estilo, puesto que es el vehículo en el que se transporta cada personaje conceptual para que lance los dardos, o bien contra la metafísica, o bien en favor de la vida, es decir, como modo de *transvaloración*. Sobre el tema del estilo se habló ya en el apartado “Nietzsche y la escritura: un *bios* estético”.

Entonces no se escribe con su *yo*. Nietzsche ha parido un hijo: ha parido su *sí mismo*. Ha logrado dejar de ser su *yo* para mutar en su propia filosofía. Es por eso que habría querido ser más el profesor de Basilea, pero no pudo dejar de ser Dios, puesto que es su *fatum*. En tanto Dios, ha creado una nueva imagen del pensamiento, en cuya manifestación interna se encuentran los personajes principales que lanzan, como rayos, la *verdad* de sí. Friedrich Nietzsche se ha precipitado en sus hijos, sus conceptos, y no existe ya como cuerpo orgánico, sino como un cuerpo sin órganos, es decir, como “pensamiento-corporante”. Mientras tanto, los espectadores siguen buscando a *Nietzsche* en el sanatorio de Turín y en los informes psiquiátricos.

Conclusión. *Nietzsche-parrhesiasta*: una actitud Ético-Política

“Nietzsche, en lucha contra su tiempo, no cesa de denunciar: ¡Cuánta bajeza para poder decir esto, para poder pensar aquello!” (Deleuze, 1994a, p. 149).

A modo de conclusión, pero a la vez como apertura de nuevas lecturas, en este último apartado se presentará el camino que se ha recorrido como los pasos necesarios para demostrar la vida-obra de Nietzsche como un acto *parrhesiástico*. Pero, aunado a esto, pensar las preocupaciones de Nietzsche como *parrhesía* implica, como se ha demostrado, una actitud ético-política. En otras palabras, este último acto busca esclarecer que el problema de la política, en términos generales, no puede limitarse a la pregunta sistémica del contrato social, sino que exige que se indague por los modos de vida que aquel posibilita; y, en términos particulares, la política en Nietzsche conlleva la pregunta por las fuerzas que pueden hacer posible las creaciones de otros modos de vida.

Nietzsche es dinamita en tanto que encendió su propia mecha para efectuar la preparada creación. Este trabajo ha querido resaltar la obra de Nietzsche, especialmente sus últimos años de creación, como una actitud frente a la verdad de sí que conlleva, a su vez, un enfrentamiento constante con la tradición que será el que proporcione la vía para la creación o, más precisamente, la *transvaloración*. Este proceso que resalta Nietzsche reiteradamente (destrucción-creación) y que atraviesa todo su pensamiento conlleva innumerables matices que resultan en límites de extensión para un análisis con las delimitaciones que se ha propuesto este trabajo.

Antes de destacar estos matices conviene hacer explícito dicho proceso. El surgimiento del genio no depende de la voluntad de un sujeto. No hay sujeto, pues no hay

sujeción a un único agente que ordene método o ideal alguno al que deba apuntar una sociedad. No obstante, es necesario que haya unas condiciones en las que se reduzca o, incluso, se aniquile, todo aquello que proviene de las fuerzas reactivas. Es decir, toda tendencia hacia lo decadente o hacia la negación de la vida debe ser restringido del propio cuerpo y de la vida misma, así como de la sociedad. Dicho en otros términos, todo movimiento que no sea un modo de acción, sino de re-acción frente a impulsos dogmáticos debe ser radicalmente atacado. Estas condiciones constituyen la búsqueda de Nietzsche por la *Gran Política*, sin la cual las fuerzas activas y el saberse diferente terminará reducido por las fuerzas mayoritarias de la negación de la vida: el decadente encuentra la óptima manera de imponerse en menoscabo de toda valoración creativa. En últimas, solo a condición de estar atento y mantener al margen al *animal de rebaño* que ha sido heredado por la tradición metafísica, será posible dar cabida al surgimiento de lo impensado que da que pensar. Para que surja el genio, la consciencia debe subsumirse al pensamiento y no al revés.

Teniendo esto en cuenta, Nietzsche pone en evidencia que uno de los conceptos que lo atrapa en la metafísica es el de ‘Verdad’, entendido aquí como la búsqueda de un saber universal que es independiente de toda interpretación. La ‘Verdad’ de la epistemología es uno de los obstáculos por antonomasia que instaura el animal de rebaño, puesto que exige el supuesto de que, si es ‘Verdad’, toda hermenéutica debe conducir a lo mismo. La ‘Verdad’ de esta perspectiva no solo presupone una única perspectiva, sino que desconoce el carácter perspectivista de su propia visión. La ‘Verdad’ en cuanto tal carece de perspectivas, pero el hombre no puede conducirse en el mundo si prescinde de ella. Hay que destruir el universal.

Es por esto que el pensamiento perspectivista-nietzscheano conlleva el reconocimiento del carácter focalizado del pensamiento occidental y, a su vez, la posibilidad

de que ese foco no se transforme en otro modo de decadencia: el relativismo. El carácter activo del pensamiento que quiere permitirse no puede tolerar ningún universal, pues este niega siempre la posibilidad de nuevos modos de pensar, esto es, de valorar. La pregunta por el quién, por el que valora detrás de toda valoración, es imprescindible para que exista el genio, o sea, el hombre que *crea* mundos. Nietzsche no niega el mundo que le hace frente (no pretende que sus intensas cefaleas sean el producto de una razón solipsista que se inventa el sufrimiento); sino que denuncia que este hecho carece de interés: hay que hacer del mundo algo interesante, hay que hacer del hombre un *acontecimiento interesante*. El hombre occidental, más específicamente, el filósofo, ha pretendido que su perspectiva es lo real, la ‘Verdad’, negando su propio punto de fuga, su propia perspectiva, y la vende como ‘El mundo’ o ‘Lo real’. Es aquí donde hay que reemplazar lo no interesante por lo interesante, lo re-activo por lo activo, la consciencia por el pensamiento, lo orgánico por el cuerpo sin órganos, el pensamiento racional por el “pensamiento-corporante”; en suma, hay que reemplazar la *epistemología* por la *ética*.

Y la ética no puede consistir en un modo de valorar pretendidamente universal. La ética no puede ser otra cosa que una atestación de sí como creación. Nietzsche se atesta a sí mismo como testimonio de aquello que ha devenido en pensamiento a partir de lo que no era otra cosa que reacción a lo que siempre ha sido. Este testimonio de sí entonces es la exaltación de la vida sobre aquello que la *falsea* y reduce la diferencia de sí a la confluencia de lo semejante. Encontrar lo semejante en la diferencia es el producto del espíritu reactivo. Toda reacción es la manifestación de la permanencia en la igualdad y en el rebaño que solo gusta de lo que es igual para todos.

Es aquí donde Nietzsche pone su acento en el estilo: en tanto que la vida se exalte como un canto y una danza, la variación del estilo con el que se dice a sí mismo constituye una parte fundamental en su obra. La sistematicidad del pensamiento es así la falsación de las fuerzas nucleares del cuerpo, mientras, por otro lado, la fineza del estilo es la posibilidad de la explosión de lo diferente y, por tanto, del surgimiento de un nuevo modo de vida. Para brindar una interpretación de la obra de *Ecce homo: el cómo se llega a ser lo que se es* tiene que ser el vehículo de *cómo se crea aquello que se es*.

En este sentido, *La Gran Política*, como condición de posibilidad de la explosión del genio, abre la puerta al artista para cuestionar, denunciar y, finalmente, destruir las pretensiones universalistas como la ‘Verdad’ milenaria de Occidente. Esta visión conlleva la pregunta por el quién valora, la que, a su vez, pone de relieve el carácter ético de la verdad.

En este punto la lectura que hace Foucault sobre las formas de subjetivación, las formas de sujeción y, muy especialmente, las formas en las que la historia se ha relacionado con la ‘Verdad’, adquiere una especial relevancia. La categoría que constituye el pensador francés desde una lectura de los griegos, constituye una herramienta imprescindible para comprender la actitud de Nietzsche con la ‘Verdad’ y, por consiguiente, con la tradición Occidental: el concepto de *parrhesía*. Nietzsche se yergue con su obra como un *pahrresiasta*. Particularmente, la escritura de *Ecce homo* es una manifestación de verdad que puede reconocerse, a los ojos de Foucault, como una *alethurgia*. Es decir, *Ecce homo* es una manifestación de la verdad de sí y, como manifestación de verdad es *alethurgia*. Pero *Ecce homo*, además de ser un acto a partir del cual se manifiesta la verdad (*alethurgia*), es un acto de coraje en el que se denuncia, se destruye la tradición y se sientan nuevas bases para pensar sobre sí (*pahrresía*). Nietzsche ha devenido en *parrhesiasta*.

Uno de los problemas con los que enfrenta *Ecce homo* a los lectores es con la mención de la verdad como testimonio de sí. Surge entonces una aparente dificultad hermenéutica, pues Nietzsche ha dedicado una muy buena parte de su obra al desmonte de la ‘Verdad’, pero ahora afirma que dirá la verdad de sí. Pero la dificultad se esclarece cuando se entiende que, al modo como trata Foucault la *parrhesía* en los cínicos, la verdad que Nietzsche subraya y afirma no es la ‘Verdad’ atemporal y sin coordenadas espaciales de los filósofos, sino la verdad del *êthos*, es decir, el acto de creación de las fuerzas activas, luego de haber resistido a las re-activas. El proceso alcanza su culmen aquí con este acto creativo: luego de la destrucción de la ‘Verdad’, ahora se da a la tarea de la *creación* de la verdad de sí que no es otra cosa que la creación de una nueva imagen del pensamiento y por tanto de un nuevo modo de vida. Para decirlo en las palabras que exige el proceso de este trabajo, se ha iniciado con la condición de posibilidad del genio, la *Gran Política*, para poder acceder a la categoría propiamente dicha del genio. Lo que se ha pretendido evidenciar, en últimas, es el camino que Nietzsche ha creado para la exaltación de la vida de las perspectivas.

Es por esto que se ha hecho necesario enfrentar algunas posturas de lectura que han querido descalificar y desdeñar la escritura de *Ecce homo*. Con el ánimo de poner en su justo lugar a este texto en la comprensión de la obra de Nietzsche, en primer lugar se han querido evidenciar las imprecisiones e impropiedades de lectura a que ha sido sujeto *Ecce homo*. De esta manera, para poder enfatizar en *Ecce homo* su carácter creativo, ha sido necesario apartar y destruir las interpretaciones que podrían impedir una lectura desde el interior de las categorías nietzscheanas de análisis. Es decir, para entender las fuerzas activas y el hilo conductor del cuerpo en el interior del texto, hubo que refutar el fantasma de la locura, la

megalomanía y la exaltación personal que había oscurecido las letras del último escrito de Nietzsche.

Allanado el camino y esclarecido el sentido del texto, surge un personaje conceptual de Nietzsche que ha sido descuidado por una cantidad considerable de lectores: *el Nietzsche personaje*. Todo aquel que esté mínimamente familiarizado con la obra nietzscheana reconoce en sus obras a personajes conceptuales como Zaratustra, Dioniso, el espíritu libre, el topo, el enano, la serpiente, entre mucho otros. Pero muy pocos han puesto su foco de interpretación en *el Nietzsche* de *Ecce homo* que no es Friedrich Nietzsche como persona. Se ha demostrado así que la persona ha mutado en personaje conceptual y que el cuerpo orgánico ha devenido en “pensamiento-corporante”. Sólo a partir de esto, en segundo lugar, se pretendió exaltar el *Nietzsche* que habla en *Ecce homo* como el personaje conceptual que efectúa y efectuaría la *genuina* creación (la *Transvaloración de todos los valores*). De este personaje conceptual Friedrich Nietzsche no es más que un subsidiario y un pseudónimo.

En últimas, la vida-obra de Nietzsche alcanza su más alta manifestación como *pahrresía*, esto es, como manifestación de la verdad de sí, como *êthos*, que se ha creado a sí mismo. La más alta afirmación de su pensamiento, el *genuino* y santo decir sí, se inaugura con *Ecce homo* como testimonio del propio devenir del pensamiento. Nietzsche ha demostrado así al pensamiento como un destino. Destino que solo se comprende como despersonalización y aniquilación, no solo de la ‘Verdad’, sino del agente que la había hecho posible: el *yo*.

La Gran Política – de acuerdo con Nietzsche – sería la posibilidad y el marco garante de los consecutivos acontecimientos que constituirían la afirmación de la vida y sus fuerzas activas. La creación de una nueva imagen del pensamiento aparece acá como una actitud ético-política. La configuración de un nuevo modo de vida es ahora la actitud política

que ha logrado arrancarle la cabeza a la pequeña política que desconoce las diferencias para sumirse en las semejanzas. La falsación de esta pequeña política ha sido revertida y *transvalorada* por la poetización de las fuerzas: *La Gran Política* es la posibilidad de la vida en tanto estética de la existencia.

Sin duda, esta nueva imagen del pensamiento es a la vez una nueva forma de entender la política, ya no como la búsqueda de un marco legal o normativo que sirva como contrato social, sino como la exaltación de las fuerzas plurales de la vida que gritan y hacen valer su diferencia.

Posibilidades de lectura

El itinerario que ha sido demarcado hasta acá ha tenido que dejar de lado matices que el propio Nietzsche resalta a lo largo de su obra y que exceden los necesarios límites de un trabajo de esta naturaleza. No obstante, estas omisiones abren el camino para nuevas perspectivas y posibilidades de investigación. Conceptos como *cultura* y *pathos de la distancia* posibilitan focos de interpretación que brinden mayores luces sobre el problema de la política y de la verdad en Nietzsche. Incluso en su obra aparecen otros conceptos que han sido tan o más descuidados que la propia lectura de *Ecce homo*: es el caso del concepto de *justicia* (*Gerechtigkeit*).

El *pathos de la distancia*, no solo en cuanto saberse diferente, sino además como exaltación de la diferencia frente a la moral de rebaño, esclarece aún más la concepción de la fisiología en Nietzsche: las fuerzas afirmativas son necesariamente afectos que no pueden dejar de desmarcarse de aquello que pretende igualarlas. García-Granero (2019) realiza un estudio esclarecedor sobre las relaciones entre el concepto de *pathos* de la distancia, la ética y la política en Nietzsche. Una lectura como esta podría permitir una investigación más

detallada sobre los distintos párrafos de *Ecce homo* como una distancia que permite la despersonalización y el desmarque frente a la tradición.

Por su parte, en el caso de conceptos como *cultura* y *justicia*, mucho menos trabajados y quizá por ello más complejos, darían pie a todo un trabajo de investigación que configure en su posible integridad el concepto de *Gran Política* que Nietzsche pretendía que hiciera parte de la mentada *Transvaloración de todos los valores*. Lemm (2013) brinda una lectura de ambos conceptos que evidencia que el *reversamiento* de las perspectivas está presente en Nietzsche en los rincones más inusitados. *Cultura* y *justicia*, por supuesto, no son la excepción. En el primer caso es, de acuerdo con Lemm (2013), “‘apolítica’ porque el cultivo de una pluralidad de formas de vida diferentes no puede ser institucionalizado: la cultura y el Estado son antagonistas” (p. 185). Evidentemente en el término “apolítico” su acepción se enmarca en la interpretación de política que efectúa Nietzsche como pequeña política. De nuevo hay aquí una lucha contra las acepciones universalistas de la tradición occidental que demuestran que el pensador alemán no estuvo alejado de las interpretaciones de la política de su tiempo⁵⁴.

En el segundo caso, la *justicia*, Lemm (2013) realiza una lectura que ella misma tilda como absolutamente descuidada y cuyo primer escudriñador fue Heidegger:

Heidegger hace una afirmación bastante poderosa respecto de la importancia de la justicia en el pensamiento de Nietzsche: no solo es uno de los cinco términos clave (*Grundworte*) de la metafísica nietzscheana junto con la doctrina de la voluntad de

⁵⁴ Para una ampliación de esta lectura, véase el artículo *Nietzsche y el umbral biológico de la política moderna* en: Lemm (2013, pp. 171-193).

poder, el eterno retorno de lo mismo, el *Übermensch* y el nihilismo, sino que también expresa la última verdad de la metafísica occidental [...]. (p. 217).

Lemm hace valer su propia lectura frente a la de Heidegger y delimita el concepto de justicia en Nietzsche como la posibilidad de enfrentar el pasado para crear una perspectiva de la filosofía del futuro (cf. Lemm, 2013, p. 221)⁵⁵. Desde luego, como lo han demostrado los capítulos precedentes, este trabajo se encuentra mucho más cercano a la interpretación de Vanessa Lemm que a la de Heidegger, en tanto se entienda el pensamiento de Nietzsche como la inauguración de un nuevo modo de pensar y no como la “época final” de la metafísica.

Desde la perspectiva epistemológica, ahondar en el concepto de sujeto dentro de la teoría del perspectivismo podría dar lugar a una ampliación del tránsito de la interpretación del sujeto cognoscente al de la creación del “sujeto” ético. Al respecto, Cox (1997) ofrece alternativas de lectura que explicitan el carácter del sujeto como multiplicidad y que ampliarían la apuesta de Nietzsche por un “pensamiento-corporante”, más allá de un simple, universalista y poco interesante “sujeto cognoscente”.

Y, finalmente, en el umbral de la interpretación de este trabajo de investigación sobre el pensamiento de Nietzsche, queda delimitado el camino para realizar una exégesis exhaustiva del texto *Ecce homo* en el cual se pueda brindar una nueva interpretación que recorra el camino de cada uno de sus capítulos. Desde el primer capítulo del texto, una lectura detallada se topa con la acepción de *testimonio* que podría examinarse a la luz del trabajo de Foucault (2014c) sobre dicho concepto. Este primer indicio permitiría evidenciar

⁵⁵ Para una ampliación de esta discusión, véase el artículo *Filosofía o Política. Nietzsche, Heidegger y la pregunta por la justicia* en: Lemm (2013, pp. 217-237).

que la atestación de sí que ejecuta *Nietzsche* se inscribe a lo largo de todo este opúsculo y que, en últimas, crea una manera absolutamente nueva de entender el problema de la fisiología y los afectos.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-textos.
- (2018). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Badiou, A. (2015). *Nietzsche. L'antiphilosophie I. 1992-1993*. Fayard.
- Colli, G. (2010). *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets.
- Cox, Christoph. (1997). The "Subject" of Nietzsche's Perspectivism. *Journal of the History of Philosophy*. 35(2), 269-291. DOI: 10.1353/hph.1997.0023.
- Deleuze, G. (1994a). *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama.
- (1994b). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- (2000). *Nietzsche*. Arena. (Traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río).
- (2003). *Pourparlers 1972-1990*. Les Editions Minuit.
- Foucault, M. (1967). *Nietzsche, Freud, Marx*. Conferencia presentada en *Colloque de Royaumont*. Les Editions Minuit.
- (1996) *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- https://arditiesp.files.wordpress.com/2012/10/foucault_verdad_formas_juridicas.pdf
- (2006) *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- (2007a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores.

- (2007b). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI editores.
- (2007c). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI editores.
- (2010). *El coraje de la verdad*. FCE.
- (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. FCE.
- (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. FCE.
- (2014a). *El gobierno de los vivos*. FCE.
- (2014b). *El orden del discurso*. Tusquets.
- (2014c). *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI Editores.
- (2017). *Discurso y verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI editores.
- García-Granero, María. (2019). Dimensiones ético-políticas del concepto “pathos de la distancia” en la filosofía de Nietzsche. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, no. 43, 171 – 191. UNED.
- Hadot, P. (2012). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jennie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha Decay.
- Halévy, D. (1943). *La vida de Federico Nietzsche*. Emecé Editores. (Traducción de Ricardo Baeza y Jorge Zalamea).
- Heidegger, M. (2014). *Nietzsche*. Ariel. (Traducción de Juan Luis Vermal).

Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Altamira. (Traducido por Roxana Páez).

Kofman, S. (1992). *Explosion I. De l'«Ecce homo» de Nietzsche*. Galilée.

(1993). *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*. Galilée.

Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. FCE.

Luciano de Samósata. (1988). *Obras. Vol. 2*. Gredos. (Traducción y notas de José Luis Navarro González).

Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (1999). *El viajero y su sombra*. Edaf.

(2005). *Correspondencia. Friedrich Nietzsche. Tomo I (junio de 1850 – abril de 1869)*. Trotta. (Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós).

(2007). *Fragmentos póstumos. Tomo I (1869 – 1874)*. Tecnos. (Traducción de Luis E. de Santiago Guervós).

(2007a). *Correspondencia. Friedrich Nietzsche. Tomo II (abril de 1869 – diciembre de 1874)*. Trotta. (Traducción y notas a las cartas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Introducción y apéndices de Marco Parmeggiani).

(2008a). *Fragmentos póstumos. Tomo III (1882 – 1885)*. Tecnos. (Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill).

(2008b). *Fragmentos póstumos. Tomo IV (1885 – 1889)*. Tecnos. (Traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares).

(2008c). *La genealogía de la moral*. Alianza. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).

(2008d). *Más allá del bien y del mal*. Alianza. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).

(2008e). *Poesía completa*. Trotta. (Edición y traducción de Laureano Pérez Latorre).

(2009a). *Escritos de Turín: cartas y notas de locura (fragmentos póstumos, 1888)*. Bibioteca nueva.

(2009b). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Nietzsche Source. Edición al cuidado de Paolo D'Iorio. <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>

(2009c). *Correspondencia. Friedrich Nietzsche. Tomo III (enero de 1875 – diciembre de 1879)*. Trotta. (Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio).

(2010). *Correspondencia. Friedrich Nietzsche. Tomo IV (enero de 1888 – diciembre de 1884)*. Trotta. (Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani).

(2011a). *Correspondencia. Friedrich Nietzsche. Tomo V (enero de 1885 – octubre de 1887)*. Trotta. (Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal).

(2011b). *La gaya Ciencia*. Akal. (Traducción de Charo Greco y Ger Groot).

- (2012). *Correspondencia. Tomo VI (octubre 1887 – enero 1889)*. Trotta.
(Traducción, introducción, notas y apéndices Joan B. Llinares).
- (2014). *El Anticristo*. Alianza. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2015a). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2015b). *Fragmentos póstumos. Tomo III (1882 – 1885)*. Tecnos. (Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill).
- (2016). *Así habló Zaratustra*. Alianza. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- (2017a). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Evergreen.
- (2017b). *Ecce homo*. Alianza. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).
- Platón. (1986). *República. Diálogos. Tomo IV*. Editorial Gredos.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Paidós.
- (2012). *Teoría de la justicia*. FCE.
- Rivero, P (Coord.). (2016). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. FCE.
- Ross, W. (1994). *Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*. Paidós.
- Safranski, R. (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets.
- Sloterdijk, P. (2003) *Crítica de la Razón Cínica*. Ediciones Siruela.
- Vilard, G. (2017). *Precariedad, estética y política*. Círculo rojo.